This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

161. b 21.

Religionsphiloſophie

auf

geſchichtlicher Grundlage

von

D. Otto Pfleiderer,
Profeſſor an der Univerſität zu Berlin.

„Unter der Hülle aller Religionen liegt
die Religion ſelbſt."
Schiller.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1878.

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
- 3 JAN. 1941
OF

Vorwort.

Es sind jetzt gerade zehn Jahre verflossen, seit ich mein Erstlingswerk: „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte" in den Druck gegeben habe. Zehn Jahre des besten Mannesalters, größtentheils in akademischer Muße verlebt, sind eine schöne Zeit zum Weiterlernen. Daß ich sie auch redlich hierzu benutzt habe, wird, wie ich hoffe, dies vorliegende Buch, in welchem der Gegenstand jenes Erstlingswerks neu bearbeitet ist, beweisen.

Das Einzelne, worin meine Einsichten und Ansichten sich fortgebildet haben, will ich hier nicht vorausandeuten, da es an den betreffenden Orten aus der Darstellung selber klar hervorleuchten wird, oft auch ausdrücklich bemerklich gemacht ist. Warum ich es aber nicht blos bei einzelnen Aenderungen, wie eine zweite Auflage desselben Buches sie ermöglicht hätte, bewenden lassen konnte, sondern ein völlig neues Werk, in welchem kaum ein Satz aus jenem sich wiederfinden dürfte, an die Stelle des früheren setzen mußte,*) darüber bin ich den

*) Die kürzlich erschienene unveränderte Neuausgabe des früheren Buches ist ohne mein Zuthun erfolgt und geht mich nichts an. Ich kann also künftig nur das vorliegende Buch als meine Arbeit anerkennen und vertreten.

Lesern des alten wie denen des neuen Buches eine Erklärung schuldig.

Die Nothwendigkeit einer solchen gründlichen Neubearbeitung ergab sich mir einfach aus der Aenderung meines ganzen Begriffs der „Religionsphilosophie", meiner Ansicht von dem, was sie zu leisten und nach welcher Methode sie zu arbeiten habe. Früher verstand ich darunter nach der herkömmlichen und noch jetzt gewöhnlichen Weise wesentlich eine philosophische Weltansicht, die der Hauptsache nach nur aus den Systemen der Philosophen zu entnehmen, doch allerdings unter stetiger Rücksicht auf die Aussagen des eigenen religiösen Selbstbewußtseins im Hinblick auf eine ausgleichende Vermittlung zwischen jenen und diesen zu gestalten sei. Nach diesem Gesichtspunkt war der erste Band: „Das Wesen der Religion" bearbeitet; auf den religionsgeschichtlichen Stoff war dabei noch nirgends ernstlich Rücksicht genommen; vielmehr folgte dieser dann erst im zweiten Bande nach als „Geschichte der Religion", die ihrerseits nun wieder in sehr losem Zusammenhang mit dem philosophischen Theile stand. Somit enthielt der 1. Theil zwar religiöse Philosophie, aber nicht „Religionsphilosophie", sofern nicht philosophische Erkenntniß der wirklichen Religion, wie sie als empirische Thatsächlichkeit in der Geschichte der Menschheit vorliegt; der 2. Theil dagegen enthielt zwar den empirischen Stoff in geschichtlicher Anordnung, aber auch nur den Stoff ohne philosophische Bearbeitung und durchdringende Erkenntniß desselben. Dort also der Begriff, hier die Wirklichkeit: was zwischen durchfiel, war eben gerade der Begriff der Wirklichkeit, die philosophische Erkenntniß der thatsächlichen menschheitlichen Religion, kurz: was fehlte, war just die wirkliche „Religionsphilosophie".

Denn nichts anderes ist in Wahrheit die Religionsphilosophie als die philosophische Erkenntniß vom Wesen und Grund aller der Erscheinungen, die wir unter dem Begriff der Religion zusammenfassen — Erscheinungen, die ihren Ort keineswegs blos in der subjektiven Erfahrung des philosophirenden Individuums, sondern im ganzen Umkreis des geschichtlichen Lebens der Menschheit haben, und die somit auch nach dieser ihrer objektiven geschichtlichen Wirklichkeit berücksichtigt sein wollen, wenn es zum wahren Erkennen ihres Wesens kommen soll. Statt also Philosophie und Geschichte der Religion von einander zu trennen und auf 2 Bände zu vertheilen, mußten sie in der Art in einander gearbeitet werden, daß der philosophische Begriff vom Wesen der Sache auf jedem Punkte aus der Verarbeitung des geschichtlichen Materials selbst resultirt und nichts anderes ist als die unterscheidende und zusammenfassende Erkenntniß der verschiedenen Faktoren und Momente, deren Wechselspiel den Verlauf der geschichtlichen Religion ausmacht. Ich glaubte, diese meine Auffassung der Religionsphilosophie am einfachsten und genausten durch den Zusatz: „genetisch-spekulativ“ ausdrücken zu können, den ich daher in der Ueberschrift des systematischen Theils an die Stelle der Titelworte: „auf geschichtlicher Grundlage“ gesetzt habe, obwohl ich vermuthete, daß Mancher schon an jener Bezeichnung stutzen werde. Ich darf aber wohl bitten, daß man über dieses Buch nicht eher aburtheile, als bis man sich näher erkundigt habe, in welchem Sinne hier die Spekulation gemeint und getrieben werde. Man wird dann schon aus den ersten beiden Hauptstücken sich überzeugen, daß meine genetisch-spekulative Methode gar nichts gemein hat weder mit einem Phantasiren in's Blaue hinein, noch mit einer formalen Dialektik, die mit abgezogenen Formeln und leeren

Worten ein willkürliches Spiel treibt. Mir ist die trübe Unklarheit des einen so widrig wie die windige Hohlheit des andern. Aber freilich auch das endlose Vernünfteln über die Vernunft, das vor lauter Reflexion über die Möglichkeit und Grenzen unseres Erkennens nie ordentlich zur Sache selbst kommen oder doch nie strikt bei ihr bleiben und rückhaltslos in ihr sich bewegen kann, auch das ist mein Geschmack nicht. Aus dieser dürren Haide, in welcher eine subjektivistische Verstandesreflexion sich im endlosen Cirkel um sich selbst drehte, zur grünen Waide der objektiven Wirklichkeit durchgedrungen zu sein und uns von den leeren Formalien zum inhaltreichen Erkennen unseres Selbst und der Welt erlöst zu haben, betrachte ich als das unsterbliche Verdienst der Schelling-Hegel'schen Spekulation. Statt diese immense Errungenschaft, mit welcher unser Jahrhundert ein neues Blatt in der Geschichte der Wissenschaft eröffnete, uns wieder verkümmern und entwinden zu lassen, um auf's Neue in der traurigen Tretmühle zwischen verstandlosem subjektivem Gefühl und inhaltsloser skeptischer Reflexion sich abzuquälen: statt dessen sehe ich vielmehr die gegenwärtige Aufgabe darin, das Prinzip der modernen Spekulation, von den Mängeln der Schulmethode gereinigt und mit dem reichen Stoff des heutigen realistischen Wissens gesättigt, erst recht zur Durchführung zu bringen. Denn nichts anderes ist das Prinzip jener Spekulation als *das objektive Denken*, das, statt nach subjektiven Empfindungen, Meinungen und Einfällen leicht und seicht über die Dinge hinweg zu raisonniren, sich selbstlos an das Objekt hingiebt, rückhaltslos in dasselbe versenkt und einfach die im Objekt selbst schon steckenden Gedanken, *die Logik der Dinge selber, nachdenkend* an's Licht zieht; es ist das Prinzip aller heutigen Wissenschaft: nicht durch unsere vorgefaßten Gedanken die Dinge

zu meistern, sondern durch die Dinge unsere Gedanken meistern zu lassen. Nur freilich, daß dies „meistern lassen" nicht zu einem „überwältigen und erdrücken lassen" werde! Daß nicht in der stofflichen Fülle der ordnende Geist untergehe! Daß der Realismus des Einzelwissens nicht die Idee, den begreifenden Gedanken absorbire, statt von ihm durchgeistet zu werden! Eben diese richtige Verbindung von Sache und Begriff, daß das Denken zwar ganz in der Sache lebe, aber auch wirklich in ihr lebe und nicht in ihr ersticke, nicht zur Gedankenlosigkeit werde, sondern seinen Stoff durchdringe und zur begrifflichen Erkenntniß erhebe, das wollte ich durch den Doppelnamen: „genetisch-spekulativ" als die Richtschnur meiner Religionswissenschaft bezeichnen.*) Wie weit es mir gelungen, dieses Prinzip durchzuführen, mögen Andere beurtheilen.

Daß übrigens diese Auffassung von Wesen und Methode der Religionswissenschaft nicht etwa von mir selbst willkürlich erfunden und ausgeklügelt, sondern das einfache und nothwendige Ergebniß aus dem rechtverstandenen Gange der ganzen neueren Religionsphilosophie sei, hoffe ich durch den ersten Theil dieses Buches nachgewiesen zu haben, der sich zum zweiten sonach als die selber wieder „genetisch-spekulative" Grundlegung und Rechtfertigung des Standpunktes verhält. Ueberdies empfahl sich die Voranstellung dieser Geschichte unserer Disciplin auch aus dem äußeren Grund, weil dadurch das Verständniß der späteren Rückbeziehungen und Citate wesentlich erleichtert wird; ohne die vorausgeschickte zusammenhängende Darstellung der einzelnen religionsphilosophischen Systeme hätte ich bei jedem einzelnen Hauptstück auf die

*) Die weitere Ausführung hierüber findet man unten S. 304—310.

Theorieen der neueren philosophischen Vorgänger viel eingehender mich einlassen müssen, wodurch dann die zusammenfassende Entwicklung des kritischen und spekulativen Ergebnisses an Klarheit und Uebersichtlichkeit wesentlich eingebüßt haben würde.

Im zweiten Theil habe ich den Stoff, soweit er sich auf die Geschichte der außerchristlichen Religionen und Philosophieen bezieht, größtentheils aus den besten sekundären Quellen, wie sie in den (im Einzelnen stets genau citirten) Arbeiten deutscher, holländischer und englischer Forscher mir zugänglich waren, entnommen. Kein Verständiger wird mir hoffentlich daraus einen Vorwurf machen wollen. Oder sollte das Prinzip der Theilung der Arbeit, auf welchem alle Culturfortschritte beruhen, nur dem Philosophen nicht zu gute kommen? sollte er, der bei seiner zusammenfassenden Erkenntnißthätigkeit mit dem reichsten empirischen Material zu operiren hat, sich dieses nicht von den Arbeitern der Specialgebiete darbieten lassen dürfen? Wenn eine Religionsphilosophie von der Anlage dieses Werkes nur von einem Solchen geschrieben werden dürfte, der alle Religionen und Philosophieen der Welt aus den Urquellen studiert hätte, dann, dünkt mich, würde sie wohl in Ewigkeit nie geschrieben werden können. Daß ich hingegen auf dem wichtigsten historischen Gebiete, dem der christlichen Lehrbildung und Lehrentwicklung, in den Urquellen selbst zu Hause bin und meine theilweise eigenartigen Darstellungen auf eingehenden Detailstudien basiren, brauche ich wenigstens den Theologen unter meinen Lesern nicht erst zu versichern.

Bei aller Unterstützung aber, für welche ich den Arbeiten Anderer zu Danke verpflichtet bin, war die Schwierigkeit meiner eigenen Arbeit noch groß genug. Es galt, zunächst

aus der ungeheuren Masse des geschichtlichen Materials jedesmal nur das zur Charakteristik der betreffenden Vorstellungsgruppe und ihres Entwicklungsprozesses wesentlich Gehörige herauszuheben; es knapp und bündig und doch nicht dürr und farblos darzustellen; die so weit aus einander liegenden und oft scheinbar beziehungslosen Materialien in möglichst passender Gruppirung zu ordnen, um dem überschauenden Auge die Orientirung über Gemeinsames und Verschiedenes zu erleichtern und in der genetischen Entwicklung schon die leitenden Fäden aufzuzeigen, aus deren Zusammenfassung und Verknüpfung im einheitlichen Begriff das schließliche Facit sich dann allemal von selbst ergiebt. Endlich war auf die Terminologie die größte Sorgfalt zu verwenden, um weder in zu enge dogmatische Begriffe das Heterogene einzuzwängen noch aber auch durch zu weite allgemeine Categorieen die Bestimmtheit der religiösen Ideen zerfließen zu lassen; um gleichsehr die Unbefangenheit wie die Genauigkeit der Auffassung zu wahren, war gleichsam die theologische Schulsprache möglichst angemessen in die allgemeine Culturſprache zu übersetzen. Wenn nun freilich die Ausführung in all' dem noch sehr vieles zu wünschen übrig läßt — was ich selber am lebhaftesten fühle — so darf ich doch auch zu meiner Entschuldigung daran erinnern, daß ich bei dieser Arbeit unmittelbar keine eigentlichen Vorgänger gehabt habe, sondern durchweg darauf angewiesen war, meinen Weg selbständig auf gut Glück zu suchen. Denn so viele treffliche Arbeiten auf den einzelnen hier in Frage kommenden Gebieten von Theologen, Philosophen, Sprachforschern, Ethnologen, Culturhistorikern u. s. w. in letzterer Zeit geliefert worden sind, so ist doch bis jetzt noch nirgends ein Versuch gemacht worden, zwischen den Ergebnissen dieser verschiedenartigen Wissenszweige irgend welchen inneren Zu-

sammenhang herzustellen, die einen zur Ergänzung und Berichtigung, Aufklärung und Vertiefung der andern zu verwerthen und so das religiöse Leben der Menschheit nach seinem Gesammtverlauf und seinen so mannigfachen wie doch auch harmonischen Farbentönen in einem einheitlichen Bilde uns zur übersichtlichen Anschauung und zum umfassenden Verständniß zu bringen. Ein derartiger erster Versuch will dies Buch sein, nicht mehr und nicht weniger. Gewiß aber wird dieser erste Versuch nicht der letzte bleiben. Ich darf wohl sagen, daß mir bei dieser Arbeit öfter zu Muthe war wie dem Wanderer, der, die Heerstraße bei Seite lassend, sich auf gut Glück seinen Weg auf kaum begangenen Pfaden sucht: während er eben im dichten Gestrüpp sich zu verlieren meint, öffnet sich der Wald vor ihm und der herrlichste Ausblick in eine freie Ferne entzückt sein Auge, er übersieht die Krümmungen und Zickzackwindungen der Heerstraße weithin und bezeichnet die Richtung voraus, in welcher ihn und Andere künftig der nähere Weg zum Ziele führen wird.

Man ersieht hieraus schon, daß man in diesem Buche keine theologische Dogmatik zu erwarten hat; diese konnte und durfte es nicht enthalten, wenn es wirklich seinem Titel entsprechen wollte. Denn die Dogmatik ist nun einmal wesentlich, nach Stoff und Zweck, eine positive Disciplin und die Religionsphilosophie ist dies in keiner Hinsicht. Ich bin überhaupt der Meinung, daß es im beiderseitigen Interesse gerathen wäre, zwischen Religionsphilosophie und Dogmatik in der ganzen Behandlungs- und Sprachweise bestimmter zu unterscheiden als dies meist, und besonders auf liberaler Seite, der Fall zu sein pflegt. Fast unvermeidlich wird die jetzt übliche Vermischung beider dem doppelten Uebelstand ausgesetzt sein, einestheils die Dogmatik für ihren speciellen prak-

tischen Zweck, die technische Vorbildung der kirchlichen Religionslehrer, ungeschickt zu machen, anderntheils die rein theoretische Wissenschaft von der Religion in den Schnürleib der positivistischen Voraussetzungen einer bestimmten Kirchengesellschaft einzupressen, bei welchen ihr das freie Athemholen in den schwierigeren Passagen gar zu leicht ausgeht.

Aber obgleich diese Religionsphilosophie kein specifisch theologisches Buch sein will und insofern auch mit den kirchlichen Zeitfragen sich nicht direkt zu befassen hat, so hoffe ich doch, daß sie mittelbar einen fördernden Einfluß auch nach dieser Seite hin haben könnte. Wenn sie zeigt, theils wie dieselbe Religion sich ihre äußeren Ausdrucksformen nach Völkern und Zeiten gar verschieden gestaltet, theils wieder, wie verschiedene Religionen ihr inneres Leben in ganz analogen Vorstellungsformen mit ganz gleicher innerer Gesetzmäßigkeit sich vergegenständlichen: so sollte dies, meine ich, die Einen zu der Einsicht bringen, daß in diesen Formen das eigentliche Leben der Religion selbst nicht besteht, und daß es also auch an ihren unabänderlichen Bestand nimmermehr gebunden sein kann; die Andern aber daran mahnen, daß diese Formen doch auch nirgends willkürlich und zufällig entstanden sind, daß sie vielmehr als organische Gebilde, als natürliche Ausprägungen und Organe des eigenartigen religiösen Geistes einer Gemeinschaft auch immer eine gewisse Bedeutung für deren religiöses Leben behalten und als gemeinsame Symbole des Heiligen die Achtung und Schonung auch solcher Individuen und Zeiten verdienen, die nicht mehr so unmittelbar wie die Vorzeit diese Symbolsprache verstehen, sondern sich dieselbe erst in die natürliche Muttersprache der Gegenwart übertragen müssen. Sind auch freilich alle geschichtlichen Religionsformen nur die Hüllen der Religion selber,

ſo iſt ja doch hinwiederum unter allen dieſen Hüllen wirklich Religion zu finden. So einfach dieſe Wahrheiten ſind, ſo viel fehlt doch noch an ihrer allgemeinen Beherzigung und Befolgung hüben und drüben. Möchte ihnen dies Buch in weiteren Kreiſen Eingang verſchaffen, namentlich auch unter den gebildeten Nichttheologen, für welche es nicht minder als für die Theologen beſtimmt iſt.

Berlin, im Juli 1878.

Der Verfaſſer.

Inhaltsverzeichniß.

Erster Theil.

Geschichte der neueren Religionsphilosophie.

Seite

Einleitung 3

Erster Abschnitt.

Die kritische Religionsphilosophie.

1. Lessing 5

Verhältniß zur Aufklärung. Unterscheidung von Bibel und Christenthum. „Erziehung des Menschengeschlechts" 8. Positive und natürliche Religion 11. Religion Christi und christliche Religion 12. „Nathan" 13. Wiefern war L. Spinozist? Sein Begriff von Gott, Freiheit, Individualismus 15.

2. Kant 17

Erkenntnißtheoretische Voraussetzungen. Kritik der Gottesbeweise 19. Skepticismus und Idealismus. Postulate der Unsterblichkeit und Gottes 23. „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Das radikale Böse 25. Wiedergeburt. Christologie 26. Reich Gottes und Kirche. Entstehung und Bestimmung des positiven Kirchenglaubens 28. Die Religionsgeschichte, Judenthum und Christenthum. Ziel der Kirchengeschichte 30. Moralische Bibelauslegung. Religionswahn und Afterdienst Gottes. Kritik der K.'schen Religionsphilosophie 32.

Zweiter Abschnitt.

Die mystisch-intuitive Religionsphilosophie.

1. Hamann 34

Vertreter der Genialitätsrichtung. Glaubensstandpunkt, Opposition gegen Verstand und Philosophie, auch Orthodoxie. Die mythische und poetische Ader der Religion 37. Wesen des Judenthums und Christenthums. Kritik der H.'schen Richtung 39.

Seite

2. Herder 41

Seine Bedeutung in der Culturgeschichte. Verhältniß zu Rousseau, zu Schelling und Hegel 43, zu Spinoza und Leibniz 44. H.'s Natur- und Geschichtsphilosophie 48. Gottes- und Religionsbegriff (Polemik gegen Kant) 50. Psychologisches Verständniß der religiösen Sagen 52. Pelagianische Ansicht vom Christenthum. Von Religion- und Lehrmeinungen 54.

3. Jakobi 55

Seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie. Polemik gegen Kant. Unmittelbares Wissen (Vernunftgefühl, Glaube) von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit 59. Unvermittelter Dualismus von Herz und Verstand 61. — Fries 62.

Dritter Abschnitt.

Die spekulative Religionsphilosophie.

1. Fichte 63

Kant'scher Standpunkt in „Kritik aller Offenbarung". Standpunkt der „Wissenschaftslehre" 65. Frühere Religionsphilosophie: Glaube an die moralische Weltordnung 67. Atheismusstreit. Spätere Unterscheidung der Religion von der Moral 72; mystisch-spekulative Wendung: „Anweisung zum seligen Leben" 74. Philosophie des Christenthums, Unterscheidung von Prinzip und historischer Form 81. Der historische Christus und die Erlösung.

2. Schelling 84

Philosophischer Standpunkt im Allgemeinen. Die ältere Religionsphilosophie: „Methode des akademischen Studiums". Das Christenthum als Entwickelungsmoment des Weltgeistes 85. Die Idee der Menschwerdung und die Person Jesu. Die biblischen Schriften. — Uebergang zum theosophischen Standpunkt: „Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit" 90. Letzte Phase: „Philosophie der Mythologie und Offenbarung". Die Religionsgeschichte als Theogonie 92.

3. Schleiermacher 94

Verhältniß zu Fichte und Spinoza. Religionsbegriff der „Reden". Kritik desselben 106. Vergleichung der Dialektik und Glaubenslehre 111. Gottesidee der Reden, der Dialektik und Dogmatik 115. Kritik derselben 118. Die positive Religion nach den Reden und nach der Dogmatik 122. Religionsgeschichte, Judenthum und Christenthum 125.

4. Hegel 129

Die Erkennbarkeit der religiösen Wahrheit, Polemik gegen die Gefühlstheorie. Religion, Gott, Offenbarung 133. Stufen des religiösen Be-

Seite

wußtseins: Gefühl 137, Vorstellung 140, Denken 141. Der Reflexionsstandpunkt aufzuheben in den der Spekulation; spekulative Gottesidee 143. Der Cultus als menschlicher Glaube und göttliche Offenbarung 145. Sittliche Wirkungen 147. — Die „bestimmte Religion"; Hegel's Philosophie der Religionsgeschichte verglichen mit der Lessing's und Herder's 148. Der Anfang der Religion und die Paradies-Sage 149. Der dialektische Fortschritt 151. — Philosophie des Christenthums. Sein Wesen 152. Dreieinigkeit 153. Das Böse und die Versöhnung 155. Der Glaube an den Gottmenschen 157. Die Versöhnung als gegenwärtiger Prozeß 160. Ihre Consequenzen in der sittlichen Praxis und wissenschaftlichen Theorie 162. Philosophie und Religion 163.

Vierter Abschnitt.

Die religionsphilosophischen Richtungen der Gegenwart.

Uebersicht 165

1. Anthropologismus und Neukantianismus 166

Feuerbach, seine geschichtliche Bedeutung. Religionsbegriff 169. Ueber Gott, Gottmensch, Vorsehung, Wunder, Unsterblichkeit 171. Wesen des Christenthums 173. Verhältniß von Glaube und Liebe 174. Kritik — Alb. Lange's Verhältniß zu Feuerbach 176. Consequenz seines Dualismus der radikale Skepticismus (Baihinger) 180. — Pierson's sentimentaler Skepticismus 182. — Der gnostische Dualismus des „Evangeliums der armen Seele" 187. — J. St. Mill's Theismus 190. — Der kirchliche Neukantianismus der Schule Ritschl's (Herrmann) 192.

2. Schopenhauerianismus 196

„Die Welt als Wille und Vorstellung". Das Weltübel u. die Erlösung 200. Negativität des Endziels 206. Positive Berührung mit dem Christenthum 207. Ueber Supranaturalismus und Rationalismus. — Schopenhauer's Schüler: Frauenstädt und Ed. von Hartmann. Die „Philosophie des Unbewußten" 210, ihr Unterschied von und ihre Gebundenheit an Schopenhauer's Philosophie. „Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft" 215.

3. Neu-Schellingianismus 218

Weiße's „Philosophie des Christenthums". Methode. Construktion der Trinität, der Schöpfung 221. Das Uebel 223. Der religionsgeschichtliche Prozeß, Mythologie und Offenbarung, Christologie 226. — Fechner's „Zendavesta" 228. — R. Rothe's „theologische Ethik" 229. Methode. Gottesidee und Schöpfung 231. Der sittliche Prozeß und die Einheit des Religiösen und Sittlichen 233. — J. H. Fichte's „spekulative Theologie" 234.

Seite

4. Neu-Hegelianismus 236

Die beiden Seiten der Hegel'schen Schule. Feuerbach's Verhältniß zu Hegel 228. Dav. Fr. Strauß 238. Der Kritiker der evangelischen Geschichte und der Dogmatiker. „Der alte und der neue Glaube" 240. — Biedermann's Verhältniß zu Hegel, Strauß, Schleiermacher 244. Sein Religions- und Gottesbegriff, verglichen mit dem von Lipsius 246. — C. Schwarz „Wesen der Religion 251.

Zweiter Theil.

Genetisch-spekulative Religionsphilosophie.

Erster Abschnitt.

Das Subjekt des religiösen Bewußtseins: Die Glaubensform.

1. Hauptstück: Das psychologische Wesen der Religion (der Glaube) 255

Deduktion aus dem menschlichen Bewußtsein 256. Anfängliche Erscheinung der Religion 259. Der religiöse Erkenntnißakt des Gottesglaubens 260. Der religiöse Willensakt des Gottesdienstes 263. Ausgang und Ziel beider: das religiöse Gefühl 268. Unterschied des religiösen Erkennens vom logischen 271 und des religiösen Wollens vom sittlichen 272. Religiöse Gewissens- und Willensbildung 273, Heilung der sittlichen Mängel 275.

2. Hauptstück: Die religiöse Erkenntnißthätigkeit (Glauben und Wissen) 277

Die Phantasiethätigkeit in der Naturmythologie; in der Mythologie der geschichtlichen Religionen 283. Die religiöse Vorstellung 285. Das Dogma 287. Scholastische Dogmatik. Die doppelte Wahrheit 293. Der Supranaturalismus und Rationalismus 294. Die Mystik und der Mysticismus 297. Die Spekulation 304. Methode der Religionsphilosophie 307. Die Religionsphilosophie unterschieden von der Religion 309, von Einfluß auf sie 310.

Zweiter Abschnitt.

Das Objekt des religiösen Bewußtseins: Der Glaubensinhalt.

1. Hauptstück: Der Gottesglaube 312

Der Ursprung des Gottesglaubens, Kritik der verschiedenen Theorieen und Resultat 322. — Die Natur-Gottheiten des Polytheismus 326. Das physische und sittliche Wesen dieser Götter 330. Schicksal und Nemesis. —

Seite

Die philosophische Gottesidee der Griechen: Eleaten 336. Heraklit 338. Sokrates 339. Anaxagoras. Plato 340. Aristoteles 342. Stoiker 344. Neuplatoniker 349. — Die philosophische Gottesidee der Inder: Brahma 351. Trimurti 354. — Das semitische Gottesbewußtsein 355. Ursprünglicher Polytheismus der Hebräer 356. Entstehung des hebräischen Monotheismus 359. Entwickelung desselben durch die Propheten 362. Nachexilisches Gottesbewußtsein der Juden: Transscendenz und Mittelwesen 368. Verknüpfung desselben mit der platonischen und stoischen Philosophie: Philo 369. — Das Gottesbewußtsein Jesu 374. Verknüpfung der christlichen Gottesidee mit der philonischen Spekulation: Entstehung der Trinitätslehre 375. Ihr Verhältniß zum griechischen und hebräischen Gottesbewußtsein 381. Widerspruch zwischen der dogmatischen Trinitäts- und Gotteslehre 382. Heutiger Stand des Problems.

Die Wahrheit des Gottesglaubens: Möglichkeit und Gang der Beweisführung 383. Der kosmologische Beweis 386. Der teleologische 389. Der moralische 396. Der ontologische 402. — Ergebniß der Beweise für die Wesensbestimmung Gottes 407. Die einseitige Bestimmung: Deismus 409. Pantheismus 411. — Der Begriff des unendlichen Geistes 414; ob mit Persönlichkeit identisch? 418 entsprechend der Idee der Trinität 424.

2. Hauptstück: Der Engel- und Teufelglaube 427

Das Verhältniß der guten Geister zu den Göttern. Die bösen Geister, Motiv dieses Glaubens 429. Ihr Verhältniß zu der Götter- und Menschenwelt, optimistisch gedacht 430, pessimistisch 431, indifferentistisch 432, praktisch-teleologisch bei Germanen 433 und Persern 435. Der hebräische Engel- und Dämonenglaube 437. Der Teufel im Urchristenthum 438, im Glauben der christlichen Kirche 439. Die Engel im Kirchenglauben 442. — Spekulatives Resultat 444.

3. Hauptstück: Der Schöpfungsglaube 446

Religiöses Motiv und Wissensinteresse, Schöpfung und Kosmogonie 448. Schöpfungssagen der Polynesier 450. Kosmogonische Spekulation der Inder 451. Die Tao-Lehre des Chinesen Laotse 453. Hesiod's kosmogonische Mythen 455. Philosophische Kosmologie der griechischen Naturphilosophen 456. Demokrit's Atomistik 458. Anaxagoras 459. Plato und Aristoteles 460. Stoiker 461. — Persischer Schöpfungsglaube 463. Hebräische Schöpfungssagen 465. Christliche Gnostiker 468. Kirchliche Dogmatik und neuere Philosophie 470.

Die moderne Naturwissenschaft 472. Kopernikanische Weltanschauung, ihre religiöse Consequenz 475. Entwickelungslehre vor und seit Darwin 477. — Kritik der Entwickelungslehre 483 und der Schöpfungslehre 488. Resultat 490.

4. Hauptstück: Theodicee 493

Uebersicht der Theorieen über den Ursprung des Uebels. Griechische Mythologie, Prometheus-Sage 495. Plato's Theorie von Wesen und Ursprung des Bösen und von der göttlichen Vorsehung 496. Stoische Theodicee, metaphysischer und teleologischer Gesichtspunkt 498. — Hebräischer Standpunkt: Vergeltungsglaube 500. Der Ursprung des Uebels nach der persischen und nach der hebräischen Sage vom Sündenfall 502. Das Uebel natürlich („Fleisch") 506. Die Schwierigkeiten der Vergeltungslehre, das Problem Hiobs 507. Erhebung der Propheten zur ethisch-te-

Seite

leologischen Theodicee 510. Christlicher Standpunkt der praktischen Beurtheilung der Uebel 511. Paulinische Theorieen vom Sündenfall und vom Fleisch, verglichen mit Philo 513. Gnosis und Johannes 514. Die philosophische Theorie vom Uebel bei den Kirchenvätern, Origenes 515 und A. Augustin's dogmatische Theorie vom Sündenfall und seinen Folgen 519. Pelagianische und rationalistische Opposition 520. — Die neuere Philosophie: Leibniz' Theodicee 521. Spinoza 525. Jakob Böhme 527. Schelling 529. Hegel 531. Schleiermacher 532.

Kritik der augustinisch-kirchlichen Theorie 533. Die metaphysische und teleologische Betrachtung der natürlichen Uebel 540. Der Ursprung des moralisch Bösen: Kritik der indeterministischen Theorie 544, des Prädeterminismus 546. Psychologische Genesis des Bösen 547. Das Böse und die göttliche Weltregierung 550. Relatives Recht und Unrecht des Vergeltungsglaubens 552. Die religiöse Teleologie 554.

5. Hauptstück: Der Offenbarungs- und Wunderglaube 557

Die mittelbare und unmittelbare Mantik. Orakel der Griechen 560. Philosophische Offenbarungstheorie bei Stoikern, Plutarch 561, Philo 563. — Die hebräische Prophetie: Ursprung 565. Prophetenschulen 566. Die Höhe der Prophetie 567. Form des prophetischen Bewußtseins 568, Inhalt 571. Entstehung der jüdischen Schriftinspirationstheorie 573. Philo 574. Urchristlicher Glaube an die Inspiration des alten Testaments, nicht ebenso des neuen 575. — Der christliche Offenbarungsglaube bei Jesus 576, Paulus 577, Johannes 578. Consequenz der Logos-Lehre für den Universalismus des altkirchlichen Offenbarungsbegriffs 580. Die fortschreitende Offenbarung oder ideale Tradition 582. Das reformatorische Schriftprinzip, sein Recht 583 und seine Veräußerlichung 584. — Der Schriftinspirationsglaube der Inder, Perser, Muhamedaner 585.

Die supranaturalistische und rationalistische Ansicht von der Offenbarung 586. Relatives Recht beider 588. Die Theorieen Kant's, Fichte's 590, Schleiermacher's 591, Hegel's 592. Resultat 594. Unmittelbare und mittelbare O. 596, allgemeine und besondere 599, übernatürliche und natürliche 601.

Der Wunderglaube, sein psychologisches Motiv 605. Allgemeinheit in der Natur- und Geschichtsreligion 607. Wundersucht in der römischen Kaiserzeit 608. — Philosophische Urtheile über die Möglichkeit des Wunders: Stoiker und Neuplatoniker, Augustin 611, Leibniz 612, Spinoza 613, Schleiermacher, Fichte, Hegel, Feuerbach 614. Kritisches Resultat 615. Bleibende Bedeutung des Wunderglaubens 620.

6. Hauptstück: Der Erlösungs- und Mittlerglaube 621

Sein allgemeines Motiv. Mittelwesen in den Naturreligionen: Halbgötter und Göttersöhne 622. Der Heraklesmythus 623, Apollo- und Dionysos-Mythen 625. — Die Mittlerbedeutung der geschichtlichen Religionsstifter 626. Zarathustra 627. Gautama Buddha 628, sein Leben nach der Legende; seine Lehre von Weltübel und Erlösung 631, Nirwana und Gottheit 635. Vergottung Buddhas 636. Charakteristik dieser Erlösungsreligion 638. Brahmanische Lehre von den Inkarnationen Wischnu's 639. Muhamed im Glauben des Islam 641. — Der hebräische Messiasglaube 642. Das religiöse Bewußtsein und messianische Wirken Jesu 645. Die Erlösungs- und Christuslehre des Paulus 648. Der johanneische Logos-Christus 650. Kirchliche Entwickelung der Christologie 653. Mittlerschaft der Heiligen und der Kirche 654. Halbheit der protestantischen Kritik 655. Die Anselm'sche Versöhnungslehre 656.

Seite

Opposition der Socinianer und Rationalisten 659, ihr Recht und Unrecht 660. Vermittelungsversuche: mystische, dogmatische 661. Schleiermacher's Christologie 662. Kritik 663. Die spekulative Erlösungslehre: Spinoza, Kant 666, Jakobi, Fichte 667, Schelling, Hegel 668.

Resultat. Die Fragestellung 671. Das Wesen der Erlösung 672. Die geschichtliche Wirklichkeit der Religionsstifter 679. Das ideale Christusbild der Kirche, sein Entstehungsgrund 683, seine praktisch-kultische Bedeutung 685.

7. Hauptstück: Der Ewigkeitsglaube 687

Psychologische Motive. Die Seelenwanderungslehre der Naturvölker 688, der Inder, Aegypter und Griechen 689. Die Auferstehungslehre der Perser 690, der Juden 692, Christen 693. Die Unsterblichkeitslehre der Naturvölker 694. Aufenthaltsort der Seelen, das Jenseits 695. Zustand im Jenseits 698. Vergeltung 699. Aegypter. Griechische Mysterien 700. Griechische Philosophie: Pythagoras, Heraklit, Plato 701. Philo und Essener 704. Die christliche Eschatologie, zweierlei Strömungen 705. Chiliasmus 706. Weltende, Seligkeit und Verdammniß 707. Zustand der Seele nach dem Tode 709. Das johanneische „ewige Leben" 710. Verhältniß von Unsterblichkeit und Ewigkeit nach Schleiermacher 711, Fichte 713, Hegel 715.

Das Unsterblichkeitspostulat aus der Idee der Vergeltung 716, aus der Idee der Vervollkommnung 717. Die anthropologische Frage 720. Die religiöse Position 721.

Dritter Abschnitt.

Die religiöse Gemeinschaft.

1. Hauptstück: Die Bildung und Lebensordnung der religiösen Gemeinde 723

Ursprung der Naturreligionen und der Geschichtsreligionen 724. Die Gesetzes- und Volksreligionen 725. Die Erlösungs- und Menschheitsreligionen 727. Die teleologische und die ästhetische Erlösungsreligion 729.

Die Cultusformen 729. Gebet 730. Opfer 732, Sühnopfer 734, Opfermahlzeit 736. Die symbolisch-mystischen Akte oder Mysterien 736. Die Festfeier der geschichtlichen Religionen 737. Die christlichen Cultushandlungen: Taufe 738 und Abendmahl 739. Die Cultusmittel oder heiligen Sachen 740. Bilderdienst, Fetischismus 741. Die Cultusmittler oder Priester 744. Ihr Ursprung, religiöse Bedeutung 745. — Verhältniß zu Propheten und Heiligen 746. Das allgemeine christliche Priesterthum 747. Entstehung des christlichen Priesterstandes und Mönchsstandes 749. Reaktion gegen beide in der Reformation Luthers 750. Nachwirkung des Mittlerthums in der protestantischen Kirche.

2. Hauptstück: Die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft 751

Ursprüngliche Einheit von religiösem und bürgerlichem Gemeinwesen als Kirchenstaat oder Staatskirche 752. Das Christenthum vor Constantin 753. Stimmen der Kirchenväter über religiöse Toleranz 755: Tertullian, Laktanz, Athanasius, Hilarius, Augustinus 758. Die Folgen des nachkonstantinischen Staatskirchenthums 759. Ausbildung der päpst-

Seite

lichen Welttheokratie 760. Die Mittel und Folgen des päpstlichen Despotismus 762. Rom und Deutschland 764. Segen der Allianz von „Thron und Altar“ 765. Encyklika und Syllabus von 1864 und Zukunftsperspektive 767.

Die Reformation als Befreiung der Nationen 768. Die religiöse und die sittliche Seite des reformatorischen Prinzips 769. Die neue Confusion von Geistlichem und Weltlichem 771. Folge des protestantischen Staatskirchenthums für die praktische Frömmigkeit 772. Rückwirkung des Staatskirchenthums auf das bürgerliche Leben 773, auf Volksbildung und Wissenschaft 774. Philosophische Märtyrer 775. Ein Lichtblick unter Friedrich dem Großen 776. Das kirchliche Uebel der Gegenwart 778 und seine Heilung 779.

Namen- und Sachregister 785

Erſter Theil.

Geſchichte

der

neueren Religionsphiloſophie.

Es ist gewiß kein Zufall, daß die deutsche Nation, welche als ihre größte That die Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgebracht hatte, auch die Trägerin der neueren Religionsphilosophie geworden ist. Wohl waren schon Jahrhunderte vor Luther reformatorische Bewegungen hervorgetreten, deren Nachwirkung auf die Reformation des 16. Jahrhunderts sich erstreckt; aber durchschlagend hatten dieselben alle nicht wirken können wesentlich aus dem Grunde, weil ihre Kritik überwiegend nur um die Aeußerlichkeit des römischen Kirchenwesens sich drehte, in den eigentlichen Kern aber nicht einzudringen vermochte. Erst die Tiefe des deutschen Geistes, wie er in Luther sich verkörperte, erkannte den Grund des Uebels in der Veräußerlichung der christlichen Idee zum kirchlichen System und suchte in der eigenen Erfahrung des gläubigen Gemüths die Wahrheit und die Kraft des Christusgeistes dem Menschen wieder zu verinnerlichen; so wirkte Luthers Reformation zugleich befreiend und schaffend, auflösend und neubauend. Und ganz analog ist wieder das Verhältniß, das zwischen den aufklärenden Tendenzen des 17. und 18. Jahrhunderts und der positiven Begründung der Religionsphilosophie durch unsere klassischen Denker bestand. Die Aufklärung, wie sie von den Schulen der Engländer, Franzosen und Niederländer ausging und durch die Vermittelung der Leibniz-Wolff'schen Schule auch in Deutschland heimisch wurde, bewegte sich um die Außenwerke der kirchlichen Dogmen und der biblischen Erzählungen; mit der Nachweisung der Widersprüche derselben unter sich und mit der Vernunft meinte man das geschichtliche Christenthum selbst beseitigt zu haben und setzte an dessen Stelle eine vage Allgemeinheit von natürlicher Religion und moralischen Gemeinplätzen.

So radikal dabei die Kritik sich theilweise (man denke z. B. an Hume, an Voltaire, an Reimarus) geberdete, in Wahrheit war sie doch stets nur bei den Erscheinungen des Christenthums im kirchlichen Vorstellungskreise hängen geblieben; nie war es ihr eingefallen, hinter diese Erscheinungen zurück auf das eigentliche geistige Wesen der geschichtlich gegebenen Religion zu dringen. Es war die Halbheit, die Oberflächlichkeit, die Geschichtslosigkeit dieser Aufklärung, was sie nirgends zu einem wirklichen positiven Verständniß der geschichtlichen Religion kommen ließ, was also eine „Religionsphilosophie" unmöglich machte. Der Anfang der letztern datirt erst von da an, als einerseits durch Lessing und Kant die Kritik als Unterscheidung der Erscheinung vom Wesen der Religion sich vollendete und andererseits gleichzeitig in Herder und Jakobi der Sinn für die Unmittelbarkeit des Gefühls und der Anschauung, und für das geschichtliche Recht des Ursprünglichen und Eigenthümlichen auch auf religiösem Gebiete erwacht war; welche zwei Richtungen dann in der spekulativen Religionsphilosophie einheitlich verknüpft wurden.

I. Abſchnitt.

Die kritiſche Religionsphiloſophie.

1. Leſſing.*)

Leſſing, der geiſtesgewaltige Anfänger unſerer klaſſiſchen Literatur, iſt auch der Anfänger unſerer Religionsphiloſophie geworden. Er hat die Aufklärung vollendet, indem ſein kritiſcher Verſtand noch ſchärfer ſah, als ſie; er hat ſie überwunden, indem er ſie über ihre eigene Schranke aufklärte. Hatten ſich bisher Orthodoxe und Aufklärer um die kirchlichen Dogmen und die bibliſchen Erzählungen geſtritten unter der gemeinſamen Vorausſetzung, daß mit dieſen die Wahrheit des Chriſtenthums ſelber ſtehe oder falle: ſo entzieht er dieſem Streite den Boden, indem er jene gemeinſame Vorausſetzung als eine grundloſe und unberechtigte nachweiſt. Geſetzt auch, die kritiſchen Angriffe gegen die bibliſchen Erzählungen, die er in den „Fragmenten eines Ungenannten“ (des Reimarus) veröffentlicht hatte, behielten Recht: wäre denn damit ſchon das Chriſtenthum ſelber gefallen? ſo fragt er in der Streitſchrift gegen den Hamburger Hauptpaſtor Göze. Und er zeigt, daß dieſe Frage nothwendig verneint werden müſſe, indem er nachweiſt: daß die Bibel nicht das Chriſtenthum, daß der Buchſtabe nicht der Geiſt, und endlich, daß überhaupt Geſchichtswahrheiten kein Beweis für ewige Vernunftwahrheiten ſeien.

Die Bibel iſt nicht das Chriſtenthum, denn das Chriſtenthum beſtand ſchon lange, ehe es eine Bibel gab; es wurde Jahrhunderte hindurch nicht durch Schrift, ſondern durch mündliche Mittheilung

*) Zu vgl. Schwarz, „Leſſing als Theolog“. Danzel und Guhrauer, „Leſſing, ſein Leben und ſeine Werke“. K. Fiſcher, Geſch. d. Phil. II., 793 ff. Zeller, Geſch. d. d. Phil. 348 ff. Deſſ. Aufſatz in Sybel's hiſtor. Jahrb. XXIII. Harms, „Die Phil. ſeit Kant“, 65 ff.

verbreitet, und für die ganze alte Kirche galt nicht die Bibel, sondern die sogenannte „Glaubensregel", dieser summarische Inbegriff der kirchlichen Tradition, als die höchste dogmatische Autorität und Instanz bei Glaubensstreitigkeiten. Und wie die Bibel nicht die alleinige Wahrheitsquelle hiernach sein kann, so ist sie auch nicht eine schlechthin reine Wahrheitsquelle. Es ist auch in ihr zwischen Wahrem und Unvollkommenem, Wesentlichem und Nebensächlichem, zwischen Geist und Buchstabe zu unterscheiden. Sie enthält wohl die Religion, aber sie ist sie nicht. Vieles steht in ihr, was gar keine religiöse Bedeutung hat (das Geschlechtsregister der Nachkommen Esau's z. B. oder der Mantel des Paulus zu Troas u. dgl.); Anderes ist von zweifelhaftem religiösem Werth, wie manche alttestamentliche Tugendmuster; wieder Anderes, was von wesentlicher religiöser Bedeutung ist, findet sich nicht in allen Theilen der Bibel mit voller Klarheit und Bestimmtheit gelehrt, wie denn dem Alten Testament sowohl der Unsterblichkeitsglaube als der volle Begriff von der Einheit Gottes noch fehle. Kann denn aber überhaupt, so fragt Lessing zuletzt und kommt damit auf den entscheidenden Kernpunkt, die Wahrheit einer Religion von den Geschichtsüberlieferungen, die Gegenstände der Kritik sein können, abhängen? Geschichtliche Beweise, wie man sie in den biblischen Wundern und erfüllten Weissagungen zu haben meint, beruhen ja doch immer auf der Glaubwürdigkeit äußerer Zeugnisse; diese mag noch so groß sein, so kann sie doch nie mehr als hohe Wahrscheinlichkeit erzeugen, nie jene Gewißheit geben, die zu einer Glaubensüberzeugung, auf die wir unsere Seligkeit gründen sollen, nöthig wäre. Und nun vollends die Wunder der Vergangenheit, von denen wir nie selbst Erfahrung gemacht haben noch machen können, die für uns nichts mehr als Nachrichten von Wundern sind und also allererst nach den allgemeinen Regeln geschichtlicher Kritik untersucht werden müßten, welche Beweiskraft sollten sie für uns haben können? Doch gesetzt auch, wir glaubten an ihre historische Wahrheit, was sollte denn daraus für unsern religiösen Glauben folgen? „Was heißt denn, eine historische Wahrheit glauben? Doch nichts anderes als sie gelten lassen, nichts dagegen einzuwenden haben, sich gefallen lassen, daß ein Anderer einen andern historischen Satz darauf baue! Wenn ich (d. h. gesetzt den Fall, daß ich) also historisch nichts dagegen einzuwenden habe, daß Jesus einen Todten erweckt habe, muß ich

darum auch für wahr halten, daß Gott einen Sohn habe, der ihm gleichen Wesens sei? Mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Classe von Wahrheit hinüberspringen und von mir verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll; mir zumuthen, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugniß entgegensetzen kann, alle meine Grundideen vom Wesen der Gottheit darnach abzuändern: — wenn das nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist, so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden." Sagt man: Aber Christus hat es ja selbst gesagt, daß er Sohn Gottes sei, so ist zu antworten: auch daß er dies gesagt, ist nur historisch gewiß (und — könnten wir hinzufügen — in welchem Sinne er es gemeint, ist jedenfalls historisch problematisch); aber „inspirirte Schriftsteller sagen es;" — auch das ist ja nur wieder historisch zu wissen, ob diese Schriftsteller inspirirt und infallibel gewesen. „Das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich auch ich den Sprung gemacht habe." So sieht sich Lessing von allen Seiten immer wieder zu dem Resultat gedrängt: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten nie werden." Letztere lassen sich nur aus sich selbst, aus dem eigenen Geist, sei es dem denkenden oder namentlich dem fühlenden Selbstbewußtsein, erkennen, nimmer aber aus äußern Thatsachen, die da und dort einmal geschehen sein sollen. Thatsächlich schöpft ja auch weder der Theolog noch der einfache Christ seinen seligmachenden Glauben aus der Schrift, sondern wie die geschichtliche Christenheit, ebenso findet auch jeder einzelne Christ den Glauben immer schon in sich vor, ehe er ihn in der Schrift sucht. Der Glaube hat daher auch das Fundament seiner Gewißheit weder einst noch jetzt im Bibelbuchstaben, sondern dasselbe liegt viel tiefer: es ruht im eigenen Innern des Menschengeistes, in dem beseligenden Gefühl des Herzens, das seine Wahrheit in sich selbst trägt, unabhängig von allen Argumenten sowohl als Angriffen des Verstandes, die sich nur um das Außenwerk des Geschichtlichen drehen können. Mit diesem Gedanken, in welchem seine Selbstvertheidigung gegen Göze gipfelt, erhebt sich Lessing schon ganz auf den Standpunkt der kritisch-spekulativen Religionsphilosophie.

Hat Lessing hiermit den Dogmatismus überwunden, der das Historische unmittelbar als solches zugleich für ewige Glaubens-

wahrheit ausgeben will, so ist er auf der andern Seite ebenso weit hinaus über jenen abstrakten unhistorischen Rationalismus, der im Historischen keine Vernunft findet, weil er die Vernunft sich nur als die geschichtslos immer sich selbst gleiche und von Anfang fertige Größe vorzustellen vermag. Lessing hat vielmehr von Leibniz, in dessen Geist er ganz anders als die Popularphilosophen und Wolffianer eingedrungen war, den Begriff der „Entwickelung" gelernt als den eigentlichen Schlüssel zu einer lebensvollen Auffassung nicht blos des Natur-, sondern auch des Geisteslebens. Indem er diesen Schlüssel auch auf die Religionsgeschichte anwendet, wird ihm dieselbe zur Geschichte der „Erziehung des Menschengeschlechts".

Die so betitelte Schrift (deren Echtheit nie hätte bezweifelt werden sollen) ist ein Muster der Lessing'schen Art, tiefe und weittragende Gedanken in die schlichteste und dem Leser nächstliegende Form einzukleiden, um diesen von seinem eigenen Standpunkt aus durch dessen innere Dialektik allmälig und unvermerkt zu einem höhern Standpunkt emporzuheben. Lessing geht aus vom gewöhnlichen Begriff der Offenbarung als einer äußeren Mittheilung neuer und höherer Kenntnisse an den menschlichen Geist; aber indem er dann zeigt, wie diese Mittheilung nach der Weise jeder Erziehung an die fortschreitende Fähigkeit des menschlichen Geistes sich angeschlossen habe und so stufenweise vom Elementaren und noch Unvollkommenen zum Höheren und zur reineren Wahrheit aufgestiegen sei, verwandelt sich ihm diese erziehende Offenbarung unter der Hand in den philosophischen Gedanken einer natürlichen Entwicklung der religiösen Anlage der Menschheit, die nur im subjektiven Bewußtsein der Menschen unter der Form einer äußerlich mittheilenden Offenbarung erscheint. Um über diesen eigentlichen Sinn des Ganzen dem tiefer Sehenden keinen Zweifel zu lassen, sagt Lessing selbst in der Vorbemerkung: „Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Ortes einzig und allein entwickeln können und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei Allem im Spiel, nur bei unsern Irrthümern nicht?" Man sieht, die positiven Religionen sind für Lessing (wie dann wieder für

Hegel) nichts als die nothwendigen Entwicklungsstufen des menschlichen Verstandes oder der natürlichen Religion; deren keine kann also als unmittelbare Offenbarung im kirchlichen Sinne gelten, da bei jeder mit ihrer Wahrheit auch Irrthum mit unterläuft.

Diese Stufen nun, welche die erziehende Offenbarung durchläuft, sind nach Lessing folgende. Indem die Urmenschen den Begriff eines einzigen Gottes, mochte ihnen auch derselbe von Anfang gegeben sein, unmöglich lange in seiner Lauterkeit festhalten konnten, vielmehr die sich selbst überlassene Vernunft den einen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere zerlegte: so entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei. Um der menschlichen Vernunft bei diesem ihrem Irregehen durch einen neuen Stoß eine bessere Richtung zu geben, wählte sich Gott zur besondern Erziehung das einzelne Volk Israel, gerade das verwildertste und ungeschliffenste, um bei ihm ganz von vorne anzufangen. Dieses Volk gewöhnte er allmälig an den Begriff des Einigen Gottes, wenn auch freilich noch im relativen Sinn, der noch weit unter dem wahren transcendentalen Begriff des Einigen stand. Ebenso gab er ihm als Motive seiner Moral zunächst nur irdische Verheißungen und Drohungen, da es nur für solche, noch nicht für den Begriff einer jenseitigen Vergeltung empfänglich war. In Folge dessen fand sich dann freilich dieses so erzogene Volk bei seinem Zusammentreffen mit andern inzwischen beim Licht ihrer eigenen Vernunft entwickelten Völkern denselben nicht durchaus überlegen; es mußte von den Persern erst den Begriff des unendlichen Weltgottes, der nicht blos höchster unter den Nationalgöttern war, und von denselben sowie von den Griechen die Unsterblichkeit der Seele kennen lernen. Hatte also zuerst die Offenbarung die Vernunft (Israels) geleitet, so erhellte nun die Vernunft (der Heidenvölker) auf einmal die Offenbarung (Israels); ein solcher gegenseitiger Einfluß ist so wenig dem gemeinsamen Urheber beider unanständig, daß vielmehr ohne ihn das eine oder andere überflüssig sein müßte. (Die Offenbarungsreligion verhält sich hiernach zur Naturreligion nur wie eine andersartige, aber keineswegs specifisch höhere Entwicklungsform der natürlichen Anlage des religiösen Geistes.) Als nun die Zeit gekommen war, wo der Zögling der Offenbarung edlere, würdigere Beweggründe seines sittlichen Verhaltens zu empfangen fähig und bedürftig war, da kam der bessere Pädagog in Christus, welcher der erste zuverlässige

praktische Lehrer der Unsterblichkeit wurde. Die von seinen Jüngern verfaßten neutestamentlichen Schriften wurden jetzt „das zweite bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht", welches den menschlichen Verstand seit Jahrhunderten beschäftigt und mehr als alle andern Bücher erleuchtet hat, „sollte es auch nur durch das Licht sein, welches der menschliche Verstand selbst hineintrug". Und wie der Knabe sein jeweiliges Elementarbuch, so mußte jedes Volk dieses Erziehungsbuch der Menschheit eine Zeit lang für das non plus ultra aller seiner Erkenntnisse halten; und auch jetzt noch sollen diejenigen Vorgerückteren, die schon über dieses Elementarbuch hinaussehen, sich hüten, ihre schwächeren Mitschüler dies merken zu lassen, sollen lieber selber noch einmal in dasselbe zurückkehren und untersuchen, ob das, was sie nur für Wendung der Methode und Didaktik (z. B. Accommodations-Redeweise) hielten, nicht doch auch vielleicht etwas Mehreres sei.

Lessing will also hiermit sein aufgeklärtes Zeitalter erinnern, daß in dem, was man jetzt so unbesehen als unnütze Schaale wegzuwerfen pflege, doch noch ein tieferer Kern stecke, den man vor Allem aufsuchen sollte. Ein trefflicher, auch heute noch nicht genug zu beherzigender Grundsatz! Er giebt auch sofort selbst einige bemerkenswerthe Beispiele dieser tieferen und umsichtigeren Behandlung gerade der verpöntesten kirchlichen Dogmen. Er giebt von der Trinitätslehre eine an frühere Vorgänger (Augustin, Anselm, Thomas, Melanchthon) anknüpfende spekulative Umdeutung; ebenso versucht er dies mit der Erbsünden- und Genugthuungslehre. Daß er bei solchen Ausdeutungen von dem ursprünglichen Wortsinn des Dogmas sich mehr oder weniger entferne, darüber ist er sich ganz klar; aber er ist sich auch des guten Rechtes derartiger Spekulationen sicher bewußt, denn „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten, aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden". Auch sind es ja nicht die Spekulationen, welche Unheil stiften, sondern nur die Versuche, solche den Leuten zu wehren.

Wie nun aber jede Erziehung, so muß auch die der Menschheit ihr Ziel haben. Und dies kann nur darin bestehen, daß dereinst die Menschen das Gute thun, weil es das Gute ist, und nicht, weil willkührliche Belohnungen darauf gesetzt sind. Diese Zeit des ewigen,

neuen Evangeliums, auf welche schon die neutestamentlichen Schriften selbst andeutend hinweisen, wird gewiß kommen, so sehr es auch Schwärmerei ist, ihr Kommen selber noch erleben zu wollen. Denn „die Vorsehung geht ihren unmerklichen Schritt; sie hat so viel auf dem Wege mitzunehmen und die kürzeste Linie ist nicht immer die geradeste!“ Auf die Autonomie der theoretischen und praktischen Vernunft zielt also der göttliche Erziehungsplan ab; was anfangs als geoffenbarte, von außen gegebene Wahrheit erschien, soll zur selbstgedachten Vernunftwahrheit, was positives Gesetz mit äußern Motiven war, soll zur reinen Liebe des Guten um des Guten willen werden; der anfangs sich selbst noch entfremdete Geist, der als solcher das Wahre und das Gute von außen nur durch positive Mittheilung zu empfangen glaubte, soll zu sich selbst kommen und den Schein der Aeußerlichkeit und der Positivität zurücknehmen in die wesentliche Innerlichkeit des seiner selbst bewußt gewordenen Geistes. Da haben wir den Grund- und Kerngedanken aller modernen Spekulation gleich an der Schwelle der Religionsphilosophie; Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist das Programm, das nunmehr durch verschiedene Variationen hindurch immer reicher und reiner entwickelt wird und seinen bestimmtesten Ausdruck erst in der Hegel'schen Religionsphilosophie gefunden hat.

Hat Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ die positiven Religionen von ihrer idealen Seite, nach ihrer immanenten Vernünftigkeit betrachtet, sofern er in ihnen die Entwicklungsstufen des religiösen Geistes fand, so übersah er nun doch auch andererseits nicht ihre natürliche Seite, die Zufälligkeit und äußerliche Bedingtheit ihres geschichtlichen Entstehens; und er weist damit schon auf die Nothwendigkeit der realistischen Ergänzung des aprioristischen Idealismus der Spekulation durch die Geschichtsforschung der Neuzeit hin. Er denkt sich*) die positive Religion aus der natürlichen auf analoge Weise entstanden, wie das positive Recht aus dem Naturrecht; durch Uebereinkunft eines gesellschaftlichen Kreises über gewisse gemeinsame Begriffe und Ceremonien. Die Sanktion dieses Gemeinsamen lag im Ansehen des Stifters, welcher „vorgab“, daß dieses Statutarische ebenso gewiß von Gott komme, nur mittelbar durch ihn, wie das Allgemeine und Wesentliche (die natürliche Religion) unmittelbar

*) In dem Fragment über „geoffenbarte und natürliche Religion“, WW. XI. b. 247 f.

durch eines Jeden Vernunft. Wahr sind alle positiven Religionen insofern, als sie praktisch nöthig sind, um Uebereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen; falsch aber sind (oder werden) sie alle insoweit, als das Conventionelle das Wesentliche schwächt und verdrängt. „Die beste positive oder geoffenbarte Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen am wenigsten einschränkt". — Wir werden denselben Gedanken bei Kant wiederbegegnen; daß dieselben noch zu stark in dem abstrakten Dualismus der Aufklärungsphilosophie zwischen „natürlich" und „positiv" hängen bleiben, läßt sich nicht verkennen; über diesen Dualismus wiesen uns eben die Ideen der „Erziehung des Menschengeschlechts" schon wesentlich hinaus.

Es ist dieselbe Unterscheidung zwischen dem Natürlichen oder Wesentlichen und dem Positiven oder Conventionellen, die Lessing auf das Christenthum angewandt hat in dem kleinen Fragment*) über: „Religion Christi und christliche Religion". Jene ist diejenige, welche Christus selbst als Mensch erkannte und übte, und welche jeder Mensch mit ihm gemein haben kann, gemein zu haben um so mehr wünschen muß, je erhabener und liebenswürdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als bloßem Menschen macht. Die christliche Religion dagegen ist die, welche Christum für mehr als einen Menschen hält und zum Gegenstand der Verehrung macht. Jene erstere findet Lessing auf's klarste in den Evangelien gelehrt, diese andere dagegen nur ganz ungewiß und zweideutig. Das stimmt freilich nicht recht überein mit dem, was Lessing selber anderswo über das Evangelium Johannis bemerkt hat, daß in ihm erst die höhere, über Judenthum und Heidenthum gleichsehr erhabene Idee des Christenthums zum bestimmten Ausdruck gekommen sei. Von dieser sehr richtigen Wahrnehmung aus hätte sich auch eine Antwort auf die Frage finden lassen: wie es geschehen sei und geschehen mußte, daß aus der Religion Christi die christliche Religion (der Glaube an Christum) sich entwickelte? Aber zur vollen Einsicht in diesen Prozeß, der den eigentlichen Schlüssel für das christliche Dogma überhaupt enthält, fehlte es auf dem Standpunkt der damaligen

*) WW. XI., b. 242 f.

bibliſchen Forſchung noch an den unentbehrlichen hiſtoriſch-kritiſchen Prämiſſen.

Die „Religion Chriſti“ in dem eben bezeichneten Sinne, als Religion der reinen Humanität, allen poſitiven, ſtatutariſchen und damit zugleich excluſiven Religionen als die einzig wahre Religion des „ewigen Evangeliums“ entgegenzuſtellen, war die Tendenz des letzten Werkes von Leſſing, des Dramas „Nathan“, in welchem die Kritik und die Poeſie ein einzigartiges Bündniß geſchloſſen haben. Leſſing erklärt ſelbſt als ſeine Abſicht bei dieſem Werk, den Beweis zu führen, „daß es nicht erſt von geſtern her unter allerlei Volk Leute gegeben, die ſich über alle geoffenbarte Religion weggeſetzt, und die doch gute Leute geweſen;“ ihnen will er gegenüberſtellen den unduldſamen „chriſtlichen Pöbel“. Letzterer iſt im Drama repräſentirt durch den pfäffiſch-fanatiſchen Patriarchen und die plump-abergläubiſche Dajah; die entgegengeſetzte Denkart der freien Humanität durch Saladin, Sittah und beſonders Nathan; zwiſchen beiden ſtehen die Figuren, in welchen die anerzogene Religioſität ſich mit einem guten Herzen verbindet und daher mehr ihre erwärmende Kraft als ihre beengende Schranke zur Erſcheinung kommen läßt: Tempelherr, Kloſterbruder und Derwiſch, auch die Adoptivtochter Nathan's, Recha, die zwar in konfeſſionsloſer Religion erzogen iſt und „den Samen der Vernunft in ihre Seele geſtreut“ erhalten hat, aber doch noch in der kindlichen Vorſtellungswelt der Wunder und Engel befangen iſt und daher noch lernen muß: „daß andächtig ſchwärmen viel leichter iſt als gut handeln“. Man hat wegen dieſer Rollenvertheilung Leſſing den Vorwurf gemacht, daß er ſich durch ſeine Polemik gegen chriſtliche Excluſivität zur Ungerechtigkeit gegen das Chriſtenthum ſelber fortreißen laſſe, indem er daſſelbe nicht etwa blos den andern Religionen gleichſtelle, ſondern ihnen gegenüber ſogar verkürze, ſofern die Vertreter deſſelben im Drama theils hochmüthig, theils dumm ſeien, wogegen die ideale Humanität nur durch Juden und Muhamedaner vertreten werde. Leſſing ſelber hat hierauf geantwortet: „Wenn man ſagen wird, daß ich wider die poetiſche Schicklichkeit gehandelt und jenerlei Leute unter Juden und Muſelmännern wolle gefunden haben, ſo werde ich zu bedenken geben, daß Juden und Muſelmänner damals die einzigen Gelehrten waren; daß der Nachtheil, welchen geoffenbarte Religionen dem menſchlichen Geſchlechte bringen, zu

keiner Zeit einem vernünftigen Mann muß auffallender gewesen sein, als zu den Zeiten der Kreuzzüge, und daß es an Winken bei den Geschichtsschreibern nicht fehle, ein solcher vernünftiger Mann habe sich nun eben in einem Sultan gefunden". Indeß wird der entscheidende Grund wohl eher darin zu suchen sein, daß Lessing eben gerade den Christen die Häßlichkeit der Unduldsamkeit vorhalten und ihren Hochmuth andern Religionen gegenüber bekämpfen wollte. Hierzu paßte es offenbar am besten, wenn er die zu bekämpfende Untugend durch Christen, die gegentheilige Tugend durch Nichtchristen repräsentirt sein ließ. Dazu kommt, daß doch Lessing selbst gelegentlich wieder die Humanität als eins mit dem wahren, idealen Christenthum hinstellt („Nathan, Nathan, Ihr seid ein Christ! Bei Gott, ein besserer Christ war nie!") und umgekehrt das empirische, positivhistorische Judenthum als Urquelle und Urbild alles hochmüthigen und exklusiven Partikularismus, den Christ und Muselmann eben nur von ihm erbte. Mit Recht haben daher Männer wie Mendelssohn und Herder keinerlei Verunglimpfung des Christenthums in dem Werk finden können; letzterer hat es geradezu als „eine Mannesthat" gerühmt.

Die Pointe des Werks findet bekanntlich ihren prägnantesten Ausdruck im Gleichniß von den drei Ringen; welcher von ihnen der rechte sei, läßt sich an keinem äußern Merkmal unmittelbar erkennen; mittelbar aber wohl an den praktischen Wirkungen eines jeden. Daraus folgt die Mahnung: „Wohlan! es eifere Jeder um die Wette, die Kraft des Steins an seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmuth, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun, mit innigster Ergebenheit in Gott zu Hülfe! Und wenn sich dann der Steine Kräfte bei euern Kindeskindern äußern, so lad ich über 1000, 1000 Jahre sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird ein weiserer Mann auf diesem Stuhle sitzen als ich und sprechen". Der Sinn dieses Urtheilsspruchs ist offenbar der*): Die Wahrheit einer positiven Religion ist gar nicht aus äußern, historisch gegebenen Kriterien zu ermitteln, denn sie ist überhaupt keine dogmatische, besteht nicht in fertigen, ein für allemal gegebenen Lehrsätzen und Ueberlieferungen, sondern sie besteht wesentlich in der praktischen Kraft,

*) Vergl. Schwarz, a. a. O. S. 222, Danzel, a. a. O. II., 206.

die sich durch die Thathandlungen des Lebens fortgehend selber erweisen muß. Insoweit, als jede sich als die praktische Kraft des wahrhaft Guten wirksam erweist, insoweit, aber nur insoweit ist sie als wahre Religion anzuerkennen; die relative Wahrheit der positiven Religionen mißt sich also nach dem Maße, in welchem jede einzelne derselben als das geschichtliche Mittel zur Verwirklichung der reinen Menschheitsreligion dienstbar und förderlich wird. Dieß stimmt ebenso mit der Idee der „Erziehung des Menschengeschlechts" zusammen, wie es auch der Grundgedanke der Kant'schen Religionsphilosophie geworden ist. Es ist klar, daß dieser Standpunkt des höheren Kriticismus mit der freisten Kritik gegenüber dem Positiven zugleich die schonende Toleranz gegen dasselbe verbindet, insofern es ihm als die geschichtlich gegebene und unentbehrliche Form und Vermittlung des idealen Kernes gilt. Daß dieser Kern selber noch zu ausschließlich in der Moral gefunden und die zur Religion wesentlich mitgehörige Seite der Weltanschauung verkannt wird, diese Einseitigkeit theilt Lessing mit Kant und seiner ganzen Zeit.

Aber auch zur Ueberwindung dieser Einseitigkeit durch die spekulative Philosophie finden sich in Lessings wunderbar elastischem und universellem Geist schon die Keime und Ansätze. Ich meine jene Richtung seines Denkens, die unter dem Namen des Lessing'schen Spinozismus so vielfach Gegenstand der Erörterung geworden ist. Mir scheint diese Frage für eine unbefangene Betrachtung ziemlich einfach und klar zu liegen. So wenig Lessing Spinozist im streng historischen Sinne des Spinoza'schen Systems gewesen ist, so gewiß ist er es doch gewesen in dem erweiterten Sinne, in welchem Jakobi und seine Zeit das Wort nahmen. Hören wir Lessing selber: „Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν — ich weiß nichts anderes". Den Jakobi'schen salto mortale aus der Welt hinaus zu der außerweltlichen persönlichen Ursache gesteht er nicht mitmachen zu können; ja es verbindet sich ihm mit dem Gedanken des persönlichen schlechthin unendlichen Wesens, welches im Genuß seiner allerhöchsten Vollkommenheit unveränderlich wäre, die Vorstellung einer solchen unendlichen Langeweile, daß ihm dabei angst und weh wurde. Er zeigt in einer besonderen Abhandlung, daß es keine Wirklichkeit der Dinge außer Gott geben könne, die Dinge vielmehr als Vorstellung in Gott

zu denken seien. Nach all Dem glauben wir ihm, daß es ihm mit dem Bekenntniß voller Ernst ist: Solle er sich nach Jemand nennen, so wisse er keinen Andern als Spinoza, weil es doch einmal keine andere Philosophie gebe, als die seine. Darin liegt doch auch wieder angedeutet, daß er sich nicht unbedingt mit Spinoza eins weiß. Ist er mit ihm darin einverstanden, daß er sich zwischen Gott und Welt nur ein innerliches, monistisches, nicht das äußerlich dualistische Verhältniß denken kann, so weicht er doch wieder von ihm darin ab, daß er das Immanenzverhältniß auf eine Vorstellungsthätigkeit Gottes zurückführt. So verwirft er auch mit Spinoza die gewöhnliche äußerliche Teleologie, wie sie in der Populärphilosophie blühte; „man darf unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, nicht ohne Weiteres der Gottheit beilegen;" andererseits nimmt er im bestimmten Unterschied von Spinoza und im Einklang mit Leibniz eine immanente Teleologie an, ein künstlerisch-harmonisches Schaffen der Gottheit, so daß alle Zufälligkeiten und Disharmonien im Einzelnen doch im Zusammenhang des Ganzen zum Besten, zur Erfüllung des göttlichen Weltzwecks zusammenwirken. Was ihn am Bestimmtesten von Spinoza entfernt und ganz auf Leibniz' Seite stellt, ist sein entschiedener Individualismus. „Daß Jeder seiner individualischen Vollkommenheit gemäß handele", erklärt er für das Grundgesetz der moralischen Wesen. Die Vollkommenheit der Menschheit resultirt ihm nur aus der aller Einzelnen, wie das Wohl des bürgerlichen Gemeinwesens aus der Einzelglückseligkeit aller Glieder. Und um seine unendliche Vervollkommnungsfähigkeit zu realisiren, glaubt er das Individuum zu endloser Fortdauer bestimmt, die er sich merkwürdiger Weise in der Form der Seelenwanderung denkt. Gemeinsam endlich mit Spinoza und Leibniz bekennt sich Lessing zu einem strengen Determinismus. Ihm ist die Nothwendigkeit, mit welcher die Vorstellung des Besten wirket, viel willkommener, als die kahle Vermögenheit, unter den nehmlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können. „Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß", ruft er aus und bekennt sich gegen Jakobi in diesem Punkt als ehrlichen Lutheraner. Bedenken wir nun, daß für Jakobi gerade in der abstrakten Freiheit das höhere Wesen des Menschen, wie in der abstrakten Außerweltlichkeit das wahre Wesen Gottes zu bestehen schien, so ist ja wohl begreiflich, daß eine Weltanschauung, wie diese Lessing'sche,

welche beiderseits den abstrakten Dualismus zum bloßen Gegensatz von Momenten innerhalb eines wesentlichen Monismus aufhob, für Jakobi einfach mit dem Spinoza'schen Pantheismus, dieser Erzketzerei in seinen Augen, zusammenzufallen schien. In Wahrheit war Lessing's Weltanschauung ein durch den Leibniz'schen Individualismus belebter und vergeistigter Spinozismus, ein idealer Monismus. Und eben dies war ja auch bei allen sonstigen Differenzen die gemeinsame Grundlage der Weltanschauung eines Herder, Goethe, Schelling und Schleiermacher. Doch ehe wir zu diesen übergehen, haben wir den nächsten Geistesverwandten Lessing's kennen zu lernen, der seine Arbeit nach der kritischen Seite hin vollendete.

2. Kant.

Die Kritik, die bei Lessing auf Naturanlage und allgemeiner Bildung beruhte, hat Kant zum wissenschaftlichen Prinzip erhoben und ist dadurch zum Begründer der neueren Philosophie geworden, welche die Erkenntniß des eigenen Geistes des Menschen zum Ausgangspunkt und Schlüssel der Erkenntniß der Welt macht. Er hat die Oberflächlichkeit der Aufklärungsphilosophie, die ja auch Lessing so sehr zuwider war, daß er selbst die Orthodoxie ihr vorzog, dadurch überwunden, daß er das kritische Denken des Rationalismus vollendete. Er vollendete es, indem er es eben gegen die Positionen der bisherigen Metaphysik und Religionslehre richtete, an welchen die Popularphilosophie als letzten festen Säulen des im Uebrigen abgetragenen Glaubensgebäudes sich halten zu können vermeint hatte. Indem Kant dieses ganze Gebäude der alten Metaphysik auch in seinen letzten Resten vollends zerstörte, schaffte er freien Raum, um auf soliderem Grunde ein neues aufzuführen: was er dem Verstandeswissen versagte, sollte das sittliche Bewußtsein wieder herstellen. Bleiben wir zunächst bei diesen Voraussetzungen seiner Religionsphilosophie stehen.

Alle unsere Erkenntniß entsteht nach Kant aus doppelter Wurzel: aus dem Stoff der Empfindung, der uns durch die Sinne gegeben ist, und den aprioriſchen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Denkens (Verstandeskategorieen). Da diese Formen unseres Anschauens und Denkens nur in uns liegen, so vermögen wir durch

sie nicht die Dinge an sich zu erkennen, sondern nur deren subjektiv bedingte Erscheinungen. Zwar müssen wir Dinge an sich als Grund aller unserer Wahrnehmung voraussetzen, aber wir erkennen von denselben nichts, da unser Erkennen selbst, nehmlich unser Anschauen in Raum und Zeit und unser Denken in Categorieen, die ebenfalls an das Schema der Zeit gebunden sind, zwischen uns und die Dinge in die Mitte tritt. Unsere Erkenntniß beschränkt sich also auf Erscheinungen, in welchen das Sein selber nicht erscheint, sondern hinter welchen es verborgen bleibt. Was über der Erscheinung liegt, die „Noumena" sind keine Erkenntnißobjekte, sondern nur ein negativer Begriff oder Grenzbegriff, der die Beschränkung unserer theoretischen Erkenntniß auf die Sinnenwelt (die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt) anzeigt, zugleich damit allerdings für die praktischen Postulate ein anderes Gebiet offen hält. So ist nach Kant „zwischen dem Denken und Sein eine tiefe Kluft, die durch nichts überwunden werden kann; wir können nicht denken, wenn nichts ist; ein absolutes Sein, Dinge an sich sind die Bedingung von allem Denken, aber was ist, können wir nicht erkennen". (Harms.) Daß darin freilich von vornherein ein Widerspruch liegt, sofern, wenn wir von jenen Dingen garnichts wissen können, wir ja offenbar auch nicht einmal von ihrer Existenz etwas behaupten dürfen, und damit auch wieder die auf jener Voraussetzung ruhende Annahme einer Beschränktheit unserer Erkenntniß auf bloße Erscheinungen ungewiß wird: das ist von jeher*) mit allem Recht geltend gemacht worden.

Trotz dieser Beschränkung auf das Erscheinungsgebiet kann es nun aber doch unsere Vernunft, wie sie nun einmal ist, nicht lassen, über diese Schranke hinauszugehen, indem sie zum Bedingten das Unbedingte hinzudenkt. Durch Beziehung desselben auf die Categorieen der Substanz, der Causalität und der Wechselwirkung entstehen die Vernunftideen der unbedingten Substanz oder Seele (als beharrlichen Subjekts), der unbedingten Ursache oder Freiheit, und des unbedingten Inbegriffs der Realität oder Gottes. Werden nun diese Ideen um deswillen, weil sie der Vernunft subjektiv nothwendig sind zu denken, auch für objektiv wahre Erkenntnisse gehalten und von ihnen ein konstitutiver Gebrauch gemacht zur Erklärung der Welt: so entsteht

*) Vgl. Jakobi, ebenso Aenesidemus, Beck; neustens wieder besonders klar von Harms („Philosophie seit Kant", Berlin 1876, S. 186 u. ö.) nachgewiesen.

daraus der täuſchende Schein einer Erkenntniß, hinter welcher nichts Wirkliches ſteckt. Dieſen Schein aufzuzeigen und damit die Illuſionen der Vernunft in metaphyſiſchen Dingen zu zerſtören, ſetzt ſich die „Dialektik der reinen Vernunft“ zur Aufgabe. So viel Scharfſinn auch Kant hier auf die Kritik der herkömmlichen (Wolff'ſchen) Metaphyſik verwendet, ſo iſt dieſelbe doch „nur von einem ſehr relativen Werth“ (Harms), nehmlich eben nur in Beziehung auf eine derartige Metaphyſik, keineswegs aber gegenüber der Metaphyſik und dem ſpeculativen Denken überhaupt. Es ſollte vor der Ueberſchätzung ſeiner Kritik der Gottesbeweiſe ſchon die Art und Weiſe, wie er die Gottesidee hierbei ableitet, warnen. Er geht aus vom disjunktiven Schlußverfahren, um zu zeigen, daß wir, um die Beſtimmtheit jedes Dinges allſeitig zu erkennen, es von allen andern unterſcheiden, alſo auf einen Inbegriff aller Möglichkeiten es beziehen, ſonach ein All der Realitäten vorausſetzen müſſen. Dieſe ſyſtematiſche Einheit aller Begriffe, auf welche ſie jeden einzelnen zum Zweck ſeiner genauen Beſtimmung zurückführen muß, kann nun aber die Vernunft nicht anders denken als ſo, daß ſie ihrer Idee zugleich einen Gegenſtand giebt oder das All der Realität (die abſolute Idee) in einem Einzelweſen als „Ideal“ „hypoſtaſirt“ und dieſes dann vollends „perſonificirt“. Iſt ſo die Gottesidee nichts anders als das in einem Einzelweſen vorgeſtellte Ganze der in aller möglichen Erfahrung gegebenen Dinge: dann iſt ja freilich ihre blos ſubjektive Bedeutung von vornherein ſelbſtverſtändlich und ſteht das Urtheil über die Gottesbeweiſe ſchon vor aller Kritik feſt. Um ſo weniger aber hat man ein Recht, eine Kritik, die eben nur unter Vorausſetzung dieſer Gottesidee gilt, für allgemein gültig gegen jede Gottesidee auszugeben.

Den ontologiſchen Beweis in ſeiner herkömmlichen Schulform als eine Illuſion nachzuweiſen, hatte Kant leichtes Spiel. Er weiſt ihm den doppelten Fehler nach, daß zuerſt die blos logiſche Möglichkeit des Begriffs eines ens realissimum in reale Möglichkeit verwandelt und ſodann die Wirklichkeit als eine der in ihm enthaltenen Realitäten analytiſch aus dem Begriff erſchloſſen werde, während doch die Wirklichkeit gar nicht zum Inhalt eines Begriffs als eine ſeiner Beſtimmungen gehöre, ſondern nur ein Verhältniß deſſelben zu unſerer Erfahrung bezeichne, alſo auch nie aus den bloßen Begriffen, ſondern nur aus dem Wahrnehmen des Gegenſtandes in einer Erfahrung

erkannt werden könne. Den Fehler des kosmologischen Beweises, der aus der Zufälligkeit der Welt auf eine nothwendige Ursache schließt und diese in Gott findet, sieht Kant einmal darin, daß die nur innerhalb des Erfahrungsgebietes gültige Categorie der Ursache über dieses hinaus dazu mißbraucht werde, um zur Reihe der bedingten und zufälligen Ursachen eine unbedingte und nothwendige hinzuzudenken, und sodann darin, daß dieses nothwendige Wesen sofort identificirt werde mit dem ens realissimum, womit der kosmologische Beweis einfach wieder auf den ontologischen hinauskomme. (Daß hier mit dem Wahren doch auch Irriges mit unterläuft,*) werden wir später sehen.) Dieselben Fehler kehren im physiko-theologischen Beweise wieder, bei welchem überdies die Voraussetzung einer durchgängigen Zweckmäßigkeit der Welt unbegründet, aber auch unter Annahme derselben doch nur der Schluß auf einen intelligenten Urheber der Weltform, also einen Baumeister, nicht Schöpfer, erlaubt sein soll.

Das Resultat dieser Kritik ist dann, daß das Ideal der Vernunft nur als ein regulatives Prinzip für unsere Welterkenntniß, nicht als konstitutives von objektiver Realität betrachtet werden dürfe. Wohl ist es für unsere Vernunft nothwendig, diesen Begriff zu denken, da nur in ihm unsere Erkenntniß der Welt zum Abschluß kommt; aber gleichwohl darf er uns nicht als objektive Wahrheit gelten, sondern er ist nur ein subjektiv gültiges Schema für die Regel: die Dinge der Erfahrung so zu verknüpfen, als ob sie von einer höchsten Intelligenz geordnet wären; keineswegs aber dürfen wir ihn benutzen als objektiven Erklärungsgrund für diese Weltordnung. — Da wäre nun freilich zu fragen, ob denn eine Idee auch nur als regulatives Prinzip einer wahren Erkenntniß des Wirklichen dienen kann, wenn sie nicht auch zugleich konstitutives Prinzip der Erklärung oder Realgrund des Wirklichen sein soll? Ist alle wahre Erkenntniß eine genetische, so wird jedes Erkenntnißprinzip, das nicht auch Realprinzip und genetischer Erklärungsgrund sein kann, nur ein irreführender äußerlich formaler Schematismus sein. „Schon der Regressus findet nur unter der Bedingung statt, daß die Ideen nicht blos Regulative, sondern erklärende Prinzipien der Empirie sind oder werden. Jede Induktion soll uns in den Stand setzen, progressiv oder deduktiv zu

*) Vgl. übrigens Harms a. a. O. S. 214 ff., auch Zeller's Andeutung in der Gesch. d. d. Phil. S. 451.

verfahren, die Empirie durch die gewonnenen Begriffe zu erklären. Die Grenzen aber, welche Kant dem Erkennen dadurch zieht, daß die Ideen in alle Ewigkeit nur regulative und nicht erklärende Prinzipien sollen sein können, werden niemals respektirt, sondern überschritten und durchbrochen von dem forschenden Geiste, der sich solche Grenzen nicht ziehen läßt, sondern schon im Regressus sich es vorbehalten hat, die Grenzen zu durchbrechen, um zum erklärenden Prinzip zu machen, was im Regressus Regulative und Hypothesen waren.“*)

Der leitende Grundgedanke dieser Kant'schen Kritik ist die Ansicht, daß Ideen nicht blos denkmöglich, sondern auch denknothwendig sein können, ohne doch darum auch für objektiv wahr gehalten werden zu dürfen. Daß dies der Grundsatz des reinsten Skepticismus ist, wird Niemand in Abrede stellen können. Kant selbst macht davon auch nur auf theoretischem Gebiet Gebrauch; sobald es sich um praktische Wahrheit handelt, verleugnet er ihn vollständig, da ist ihm das, was vernunftmäßig nothwendig zu denken ist, auch ohne Weiteres eo ipso das objektiv Wahre und zwar nicht blos von empirischer, sondern von aprioriſcher, transscendentaler, also absoluter Gültigkeit. Warum nun für die theoretische Vernunft das Gegentheil von dem gelten soll, was für die praktische nach Kant selbst gilt, das hat doch eigentlich weder Kant selbst, noch irgend Einer seiner Lobredner bewiesen! Thatsächlich ist aber auch die ganze Weiterentwicklung der neueren Philosophie, soweit sie auf Kant zurückzuführen ist (denn es haben auch noch andere Faktoren dazu mitgewirkt), von den Positionen seiner praktischen Philosophie, an welche Fichte direkt anknüpfte, ausgegangen, wogegen die Negationen seiner theoretischen Philosophie zwar ebenfalls höchst anregend wirkten, aber doch mehr nur indirekt durch die Opposition, die sie weckten, durch die Nöthigung zu neuer Aufnahme der von ihm nicht gelösten Probleme.**)

Während die theoretische Vernunft den Ideen der Freiheit, der

*) Harms, a. a. O. S. 223.

**) Diese, dem blinden Kant-Kultus der Jetztzeit direkt widersprechende Auffassung der Kant'schen Philosophie, die sich mir schon länger aufgedrängt hatte (m. vgl. die Aufsätze über Herder, Kant und Jakobi in den Jahrb. f. prot. Theol. 1875, IV. 76, IV.) finde ich jetzt genau bestätigt und mit durchschlagender Evidenz dargethan in dem citirten Werk von Harms, das hoffentlich für Ernüchterung des Kant-Kultus heilsam wirken wird.

Seele, Gottes keine objektive Realität soll beilegen dürfen, erhalten sie dieselbe von Seiten der praktischen Vernunft. Im Pflichtbewußtsein erscheint das Unbedingte als praktische Realität, als kategorischer Imperativ, der von allen blos bedingten Motiven unseres Handelns specifisch verschieden, daher eine wirkliche Offenbarung des Uebersinnlichen in unserer Natur bildet. Von hier aus soll nun doch auch der Gebrauch der Categorieen, z. B. der Ursächlichkeit, über die Sinneswelt hinaus auf das Uebersinnliche ausgedehnt, also von „der übersinnlichen Ursächlichkeit der Freiheit" geredet werden dürfen; womit freilich alles früher über die Categorieen und ihren zeitlichen Schematismus und ihre Beschränktheit auf die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt Gesagte, genau besehen, wieder zurückgenommen ist. — Das sittliche Bewußtsein des Gesetzes ist selbst keines Beweises fähig, sondern unmittelbar in uns gegeben, also Gegenstand des moralischen Glaubens. Aber es bildet die Grundlage, auf welche sich die Ueberzeugungen der sittlichen und religiösen Weltanschauung stützen. Vor Allem folgt aus der unmittelbaren Gewißheit des Sollens mittelbar auch die Gewißheit des Könnens oder der Freiheit, als des Vermögens, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln oder sich durch bloße Begriffe bestimmen zu lassen, unabhängig von determinirenden Erscheinungen der Sinnenwelt oder von Naturursachen. „Die Freiheit ist die ratio essendi des Sittengesetzes, dieses aber die ratio cognoscendi von jener". Hier also haben wir nach Kant's eigenen Worten genau den Fall, der nach der Kritik der reinen Vernunft als Unmöglichkeit erscheint: daß eine nothwendige Bestimmung unserer Vernunft die Erscheinung ist eines übersinnlichen Seins, das, obgleich nicht anschaubar, doch als objektive Realität und Realgrund (ratio essendi) unserer subjektiven Denknothwendigkeit (des Sittengesetzes) erkannt wird. In der That haben wir hier den Kern aller spekulativen Philosophie; es bedurfte nur der konsequenten Durchführung dieses selben Gedankens für alle Vernunftbestimmungen, und die Kluft, die Kant zwischen Denken und Sein gesetzt hatte, war überwunden, die wunderlichen „Erscheinungen", in denen doch nichts erscheinen sollte, waren abgethan, der Geist war aus der traurigen Gefangenschaft, in der ihn sein nichts erkennendes „Erkenntnißvermögen" gebunden hielt, zum wirklichen Erkennen seiner selbst und des Alls erlöst.

Das Sittengesetz ist nun aber nicht identisch mit der Freiheit,

sondern tritt als Imperativ, als Nöthigung an den Willen heran, setzt also im Menschen einen Widerstand voraus, der seinen Grund nur darin haben kann, daß der Mensch nicht blos Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen ist. Die an sich unbedingte Vernunft ist also in ihrer Verwirklichung doch immer durch die Sinnlichkeit gehemmt; der Gegensatz zwischen ihrem Gesetz und dem Naturtrieb, zwischen Pflicht und Neigung ist ein unüberwindlicher. Nun fordert aber doch die Vernunft des Menschen vollkommenes Gutsein; was sie fordert, das muß auch wahr, d. h. in diesem Fall realisirbar sein. In einer beschränkten Zeitdauer, also während des begrenzten Leibeslebens des Menschen, ist aber wegen jenes unüberwindlichen Zwiespalts jene Forderung nicht zu realisiren. Bleibt also nur übrig, daß der Mensch zu dieser Realisirung des unbedingt Guten eine endlose Dauer seines persönlichen Lebens vor sich habe: die Unsterblichkeit ist Postulat als Bedingung der Realisirbarkeit des Sittengesetzes, Postulat also der praktischen Vernunft, — ein Beweis von anderer, aber nicht geringerer Gewißheit als irgend ein mathematischer. Doch die Vernunft fordert nicht blos unbedingtes und uninteressirtes Gutsein rein um des Gesetzes willen; sie will doch zuletzt auch einen Zweck, ein Gut realisirt sehen. Dieses ihr Endziel, das höchste Gut, kann nur in der Synthese von Tugend und Glückseligkeit bestehen, in welcher ebenso sehr der Naturtrieb zu seinem Recht kommt, wie das Vernunftgesetz zu seiner Erfüllung, und zwar jenes nur auf Grund von diesem. Nun ist aber Glückseligkeit abhängig von der Natur, über welche der Mensch nicht die Macht hat; ihr Verlauf folgt ihren eigenen Gesetzen, ohne auf die sittliche Würdigkeit der Menschen Rücksicht zu nehmen. Soll nun doch das höchste Gut, wie es die Vernunft fordert, möglich sein, so bleibt nichts übrig, als daß jene Synthese hergestellt werde durch die übersinnliche Causalität eines Wesens, das als Herzenskündiger und heiliger Wille die Glückwürdigkeit beurtheilen und als Allmacht die Glückseligkeit bewirken könne: das Dasein Gottes ist als Bedingung der Realisirbarkeit des höchsten Gutes Postulat der praktischen Vernunft. Dieser moralische Beweis soll nach Kant an die Stelle aller theoretischen treten, welche die Dialektik der reinen Vernunft als Illusion nachgewiesen habe. Wir werden aber nicht verkennen dürfen, daß derselbe in seiner unmittelbaren Form, wie er hier vorliegt,

ebenso wenig stichhaltig ist, wie jene; daß er aber allerdings eine wahre Idee enthält, ist hier anzuerkennen so gut wie dort.

Mit diesen praktischen Postulaten ist schon der Uebergang von der Moral zur Religion gegeben. Dieselbe besteht in der Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Den Unterschied zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion bezeichnet Kant so, daß ich in jener etwas als göttliches Gebot wissen muß, um es als meine Pflicht zu erkennen, in dieser umgekehrt erst etwas als Pflicht kennen muß, um es für göttliches Gebot zu halten. Wer die geoffenbarte für nothwendig hält, ist Supranaturalist, wer für unnöthig, Rationalist, wer für unmöglich, Naturalist; eine vierte Möglichkeit ist aber nach Kant noch die, daß eine Religion objektiv natürlich und doch subjektiv geoffenbart sei, wenn sie nehmlich so beschaffen ist, daß die Menschen durch Vernunftgebrauch von selbst hätten auf sie kommen können, nur nicht so früh schon, so daß die Offenbarung für gewisse Zeiten und Orte nützlich, ja nöthig sein konnte, ohne daß doch die Wahrheit der Religion bleibend auf ihr beruhte. Und dies scheint in Betreff der christlichen Religion Kant's Ansicht zu sein, womit er Lessing am nächsten steht.

Worauf beruht nun aber diese, wenn auch nur relative Nothwendigkeit einer Offenbarung? Dies hat Kant in den drei ersten Abschnitten seiner Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" in einer Weise auseinandergesetzt, die an Tiefe den gewöhnlichen Rationalismus der Populärphilosophie weit übertrifft, so sehr auch der Standpunkt im Ganzen noch an die herkömmlichen Voraussetzungen des Deismus und Moralismus, der erst durch die spekulative Religionsphilosophie überwunden wurde, gebunden ist. Was Kant zur tieferen Würdigung der religiösen Positionen befähigte, war eben der tiefere sittliche Ernst. Während dem flachen und selbstzufriedenen Optimismus der Populärphilosophie das Bewußtsein des Bösen als einer ernsthaften Macht, mit welcher nicht bloß der Einzelne, sondern die geschichtliche Menschheit zu kämpfen hat, so gut wie abhanden gekommen war: so bildet für Kant eben die Wahrnehmung eines der menschlichen Natur einwohnenden „radikalen Bösen" den Ausgangspunkt seiner Religionsphilosophie. Es ist nach Kant eine unleugbare Erfahrungsthatsache, daß in der menschlichen Natur ein ursprünglicher Hang zum Bösen stecke. Der

Grund desselben kann nicht einfach nur in der Sinnlichkeit liegen, weil es dann nicht mehr ein moralisch Böses und nicht zurechnungsfähig wäre; ebensowenig liegt er in einer Verderbniß der moralisch gesetzgebenden Vernunft, die als gesetzgebende sich doch nicht selber widersprechen kann; das erstere würde nur zu thierischem, letzteres aber zu teuflischem Wesen führen und eben in der Mitte zwischen beiden liegt das Böseſein des Menschen. Dasselbe besteht sonach darin, daß in der obersten Maxime seines Handelns die moralischen und die sinnlichen Triebfedern in verkehrtem Verhältniß zu einander stehen: das Ueberwiegen der Selbstliebe über die reine Achtung vor dem Gesetz ist „die radikale Verkehrtheit des Herzens". Fragt man nach dem Grund dieser Thatsache, so erklärt Kant, daß unter allen Vorstellungen vom Ursprung des moralischen Bösen die, daß es durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen sei, die unschicklichste ist, da vom moralischen Bösen ebenso wie vom Guten gilt: genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto. Er kann daher in der biblischen Erzählung vom Urstand und freien Sündenfall Adams nur die passendste Art erblicken, „den Vernunftursprung des Bösen in einer zeitlichen Geschichte vorstellig zu machen". Dieser Vernunfturſprung aber, an sich betrachtet, soll nach Kant in einer intelligiblen That der Verkehrung der Triebfedern in der obersten Maxime bestehen, der als solcher grundlos und unbegreiflich sei. Und natürlich ist er dies bei der abstrakten Art, wie Kant die Vernunft als ein fertiges intelligibles Wesen der Sinnlichkeit von vornherein entgegensetzt; aber mit dem Fallenlassen dieser Abstraktion, mit der Erkenntniß, daß die Freiheit der Vernunft eben im Prozeß des Sichfreimachens von der Sinnlichkeit besteht, fällt auch jene vorgebliche Unbegreiflichkeit des Bösen weg.

Ist so im Menschen die Grundlage der Maximen von Anfang seines empirischen Daseins infolge des intelligiblen Aktes seiner Freiheit verkehrt, so kann die vom Sittengesetz vorgeschriebene Umwandlung zum Guten nicht in einem Uebergang durch allmälige Reform, sondern nur in einer prinzipiellen Revolution der ganzen Denkart, einer Art von „Wiedergeburt" bewirkt werden, welche einen neuen, für das Gute empfänglichen Charakter im Menschen gründet, auf Grund dessen dann auch der stetige Fortschritt in Besserung der Sitten möglich wird. Herbeigeführt wird diese Umwandlung im Menschen

dadurch, daß die Idee der sittlichen Vollkommenheit, zu welcher wir von Anfang bestimmt sind, in seinem Bewußtsein belebt wird. Nun können wir uns aber das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit nicht wirksamer zur Anschauung bringen als unter dem Bild eines Menschen, der nicht blos selbst das Gute durch Wort und That fördert, sondern auch für das Weltbeste alle Leiden zu dulden bereit ist, denn die Größe der sittlichen Kraft messen wir an den zu überwindenden Hindernissen. Nicht, als ob die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit ihre Kraft und Verbindlichkeit erst durch ein Beispiel der Erfahrung erlangen würde; sie hat vielmehr ihre Realität in sich selbst, da sie in unserer moralischen Vernunft begründet ist. Nur als geschichtliches Exempel dieser ewig wahren Idee kann eine Gestalt von so hervorragender sittlicher Erhabenheit und Wirksamkeit, wie Jesus es war, uns dargestellt werden und wir können ihn um deswillen so ansehen, als ob in ihm das Ideal des Guten leibhaftig erschienen wäre; wobei wir doch keine Ursache haben, in ihm etwas anderes als einen natürlich gezeugten Menschen zu sehen. Aber der eigentliche Gegenstand unseres seligmachenden Glaubens, der „Sohn Gottes" im dogmatischen Sinn, ist nicht dieser geschichtliche Mensch, sondern eben nur das ewige Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit selbst, das seinen Ursprung und seine Wahrheit aus unserem vernünftigen Wesen schöpft und von welchem uns der geschichtliche Stifter unserer Religion nur als höchster Repräsentant und leuchtendes Vorbild gilt.

„Daß wir durch den Glauben an den Sohn Gottes vor Gott gerechtfertigt werden", dieser kirchliche Satz bedeutet also nach Kant soviel als: Wer den idealen Gottessohn, d. h. die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit in sein Gemüth aufnimmt und zur treibenden Kraft seines sittlichen Lebens macht, der darf hoffen, daß diese prinzipiell gute und auch im wirklichen Leben durch stetigen Fortschritt im Guten sich bethätigende Gesinnung in der intellektuellen Anschauung des Herzenskündigers für das Ganze eines wirklich guten Lebens gelte und der Mangel im Einzelnen der Erscheinung um des Ganzen der Gesinnung willen übersehen werde; und in dieser Gewißheit darf er sich weder um die Vergangenheit noch um die Zukunft ferner ängstliche Sorge machen. Um die Vergangenheit nicht: denn kann auch freilich die vergangene Schuld nicht durch das büßende Leiden

eines äußern Stellvertreters getilgt werden, da Schuld als das Allerpersönlichste nicht übertragbar ist, so wird sie ja doch thatsächlich abgebüßt durch den Schmerz der täglichen Selbstüberwindung und durch das geduldige Ertragen des mannigfachen Ungemaches, das der alte Mensch sich hätte als Strafe zurechnen müssen und das nun der neue Mensch gleichsam stellvertrend für jenen alten, dem es allein als Strafe galt, auf sich nimmt. Hiernach also ist „das stellvertretende Leiden des Sohnes Gottes zur Genugthuung für die Sünder", das die Kirche an Christo als einmaliges geschichtliches Faktum vorstellt, in Wahrheit nach Kant ein im Innern jedes guten Menschen stets sich wiederholendes ethisches Geschehen, ein Gutmachen der natürlichen Schuld durch die schmerzliche Selbstüberwindung des Gehorsams und der Geduld. Was aber die Zukunft betrifft, so läßt sich zwar freilich die beruhigende Gewißheit der Unveränderlichkeit der guten Gesinnung bis an's Ende nicht auf wunderbar eingegebene Gefühle übernatürlichen Ursprungs begründen, da, solche vorauszusetzen, der schwärmerischen Selbsttäuschung Thor und Thür öffnen würde; allein das unmittelbare Bewußtsein der lautern Gesinnung zusammen mit der mittelbaren, nehmlich aus den wahrgenommenen Fortschritten im Guten erschlossenen, Ueberzeugung von der Stärke dieser Gesinnung wirken auch das Zutrauen zur Beharrlichkeit der letztern, welches dann bei den einzelnen Fehltritten als „Tröster" (Paraklet) wieder ermuthigt. — Auch die kirchliche Lehre von der Besiegung des Teufels durch den Sohn Gottes besagt nach Kant einfach dies: daß man nur beflissen sein müsse, die zu unserer ursprünglichen Anlage gehörige Idee des Sittlichguten von aller unlautern Beimischung frei zu erhalten und sie tief in die eigene Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmälig auf das Gemüth thut, überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Bösen nichts dagegen auszurichten vermögen.

Gleichwohl würde der Einzelne auch bei guter Gesinnung den aus der umgebenden Gesellschaft auf ihn eindringenden Angriffen des Bösen kaum gewachsen sein, wenn er nur auf sich allein angewiesen wäre. Gesichert kann also die Herrschaft des guten Prinzips im Einzelnen nur dann sein, wenn sie es auch ist in der ihn umgebenden Gemeinschaft. Dies aber ist nur zu erreichen durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft auf Grund und zum Zweck der Tugend-

geſetze. Ein ſolches ethiſches Gemeinweſen oder „Volk, Reich Gottes“ unterſcheidet ſich von jedem bürgerlichen Staat weſentlich: dieſer iſt auf Rechtsgeſetze, jenes auf Tugendgeſetze gegründet; dieſer hat weltliche Machthaber zu Regenten, jenes kann nur den Herzenskündiger zum Regenten haben, da kein Menſch über die Sittlichkeit des andern unfehlbar urtheilen kann; endlich iſt der bürgerliche Staat immer auf ein beſtimmtes Volk und Land beſchränkt, das ethiſche Gemeinweſen dagegen geht im Prinzip und Ideal immer auf das Ganze der Menſchheit. Aber auch mit den hiſtoriſchen Kirchengeſellſchaften fällt jenes Gottesreich keineswegs zuſammen; es verhält ſich zu ihnen wie die unſichtbare, ideale Kirche zur ſichtbaren, empiriſchen, wie der reine Vernunftglaube, auf den allein eine allgemeine Kirche ſich gründen könnte, nur freilich eine wirkliche Kirche wegen der Schwäche der menſchlichen Natur ſich nie wird gründen können, zum poſitiven Kirchenglauben ſich verhält.

Wie entſteht nun aber der poſitive Kirchenglaube, die „gottesdienſtliche oder ſtatutariſche Religion?“ Der innere Grund ihrer Entſtehung iſt nach Kant der, daß die Menſchen es ſich nicht denken können, Gott wolle und brauche keinen andern Dienſt als den des moraliſch guten Lebenswandels, und daß die Erfüllung aller ſittlichen Pflichten ſchon die ganze Erfüllung auch der Pflicht gegen Gott ſei. Daher werden zur Gründung und Geſtaltung der Kirchen noch beſondere ſtatutariſche Geſetze als Pflichten der Frömmigkeit auferlegt. Dieſe nun für göttlich geoffenbarte zu halten, iſt nicht nothwendig, indeß doch auch nicht unmöglich; vorausgeſetzt nur, daß dies Statutariſche zuſammen und im Einklang mit der reinen moraliſchen Religionslehre, gleichſam nur als Vehikel ihrer Introduktion, geltend gemacht werde, ſo „kann es das Anſehen gleich einer Offenbarung behaupten“, um ſo mehr, als man ſich den Urſprung dieſer ſo beſchaffenen Erleuchtung des Menſchengeſchlechts nach natürlichen Geſetzen ſchwer begreiflich machen kann. (Der Offenbarungscharakter einer poſitiven Religion iſt ſonach nicht blos von ihrem moraliſchen Gehalt bedingt, ſondern auch unter deſſen Vorausſetzung nur als ſubjektiv mögliche Erklärungsweiſe eines geſchichtlichen Datums zugeſtanden, nach ſeiner objektiven Bedeutung aber völlig in der Schwebe gelaſſen.)

Der poſitive Kirchenglaube iſt alſo nach Kant zwar nie in dem

Sinne wahr, daß er mit dem reinen Vernunftglauben eins wäre, aber er kann darum doch in dem Fall wahr heißen, wenn er wenigstens ein Prinzip mit sich führt, nach welchem er dem reinen Religionsglauben sich kontinuirlich annähert. Denn darin besteht eben die Bestimmung jedes positiven Kirchenglaubens: ist er auch wegen der Schwäche unserer sinnlichen Natur wenigstens zeitweise als geschichtliches Mittel nothwendig, so ist doch durch unsere unzerstörbare Vernunftanlage andererseits gefordert, daß diese geschichtliche Form allmälig überflüssig werde und in die reine Religion der Vernunft übergehe. „Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferungen mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die menschliche Gattung) ein Kind war, war er klug als ein Kind und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja wohl eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden. Nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist. Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil jeder dem Vernunftgesetz folgt als dem Willen des Weltherrschers". Unter diesem Gesichtspunkt beurtheilt nun Kant sowohl die Religionsgeschichte als auch die praktische Aufgabe der Kirche in der Gegenwart.

Die Religionsgeschichte hat zum Inhalt den beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben, deren ersteren die Menschen, wie sie nun einmal sind, immer obenan zu stellen geneigt sind, während der letztere seinen Anspruch auf Vorzug nie aufgiebt. Von hier aus erklärt sich's, daß Kant eine so durch und durch positivistische Religion, wie es das theokratische Judenthum ist, sehr nieder taxirte. Er kann zwischen ihm und dem Christenthum nur eine zufällige, historische, nicht eine wesentliche, begriffliche Verbindung sehen. Ja er versteigt sich zu der Behauptung, das Judenthum sei eigentlich gar keine Religion, sondern blos eine Staatsverfassung unter einer Priesteraristokratie; denn es fordere bloße Legalität, nicht Moralität, und es lehre nur irdische,

nicht jenseitige Vergeltung (diesen schon von Reimarus stark betonten Vorwurf hatte Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ entkräftet); und endlich sei sein partikularistischer und politischer Monotheismus nicht wesentlich von dem sogenannten Polytheismus verschieden, welcher doch eigentlich nur in Verehrung mächtiger Untergötter beim Glauben an *einen* höchsten Gott bestand. Da nun auch die außerbiblischen Religionen ohnedies für Kant alle mehr oder weniger unter die Categorie des Aberglaubens fallen (worin er wieder von Lessing hätte eines Bessern belehrt werden können), so beginnt ihm die eigentliche Religionsgeschichte erst mit dem *Christenthum* — eine Anschauungsweise, die an Ungeschichtlichkeit sogar noch unter der kirchlich-dogmatischen steht! Jesus war nach Kant der Lehrer, der zuerst den Frohnglauben für nichtig, den moralischen für allein seligmachend erklärte und durch sein Leben und Tod das Beispiel desselben aufstellte. Aber freilich diese seine wahre Absicht ist in der Kirche oft und viel verkannt und das, was anfangs nur Introduktionsmittel sein sollte, in der Folge zum Fundament gemacht worden. Daher alle die Schwärmerei und Religionsverfolgung der christlichen Kirchengeschichte. Aber nach all den Jahrhunderten der Finsterniß sieht Kant in seiner Gegenwart endlich den Aufgang des Lichts, die freie Entwicklung des wahren Vernunftglaubens. Die Endhoffnung der Kirche, daß „Gott Alles in Allem sein werde“, bedeutet nach Kant eben diesen Uebergang des Geschichtsglaubens in reinen Religionsglauben, der für alle Menschen derselbe sein wird, und enthält damit zugleich die Mahnung an Alle, an dieser Fortbildung des noch nicht ganz entbehrlichen Alten stetig und besonnen zu arbeiten.

Als Mittel solcher fortbildenden Arbeit will Kant ganz besonders auch die *moralische Bibelauslegung* benutzt sehen. Möge dieselbe auch in Ansehung des Textes gezwungen scheinen und oft auch wirklich sein, so sei sie der buchstäblichen doch vorzuziehen, sofern diese nichts für den moralischen Zweck Brauchbares enthielte. Denn das Historische, was zum Moralischen nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz gleichgültiges, mit dem man es halten kann nach Belieben. Daher müssen die heiligen Urkunden von den Schriftgelehrten nach der Norm der Vernunftreligion ausgelegt werden. Daß es an hierzu tauglichen Kirchendienern nicht fehle, dafür hat der Staat zu sorgen;

dieſe ſelber aber in die Schule zu führen und ſich mit ihren theologiſchen Streitigkeiten zu befaſſen, iſt unter ſeiner Würde. — Als Beiſpiele ſolcher praktiſchen Behandlung dogmatiſcher Lehren haben wir ſchon oben ſeine Umdeutung der Chriſtuslehre, der Dogmen von Erbſünde, Genugthuung und Rechtfertigung kennen gelernt. Es mag noch hinzugefügt werden die Deutung der Dreieinigkeit: Gott iſt heiliger Geſetzgeber und gütiger Regent und gerechter Richter, Alles in Einheit.

Der letzte (4.) Abſchnitt ſeiner Religionsphiloſophie handelt endlich noch von „Religionswahn und Afterdienſt Gottes“. Hierzu werden nun freilich von Kant auch ſolche Dinge gerechnet, die man vor und nach ihm als zur Religion weſentlich gehörig betrachtet hat und deren poſitive religiöſe Bedeutung zu würdigen nur eben ſein Religionsbegriff zu ſpröd, ſeine ganze Philoſophie zu abſtrakt und dualiſtiſch geweſen iſt. So gehört ihm namentlich die Idee der „Gnadenwirkungen“, unter welchen die Kirche eben die inneren beſeligenden Erfahrungen des religiöſen Geiſtes verſteht, zu jenen „überſchwänglichen Ideen, welche die Vernunft zwar nicht beſtreitet, weder ihrer Möglichkeit noch Wirklichkeit nach, aber mit welchen ſie (nehmlich die Kant'ſche Vernunft) auch nichts anzufangen weiß“, weder theoretiſch, da es kein Mittel giebt, ſie zu erkennen und von Naturwirkungen zu unterſcheiden, noch auch praktiſch, da wir keinen Einfluß auf überſinnliche Gegenſtände üben können, um ſie zu uns herabzuziehen. Himmliſche Einflüſſe in ſich wahrnehmen zu wollen, erſcheint ihm daher als eine Art von Wahnſinn, der, wenn auch Methode in demſelben ſein möge, doch immer eine gefährliche Selbſttäuſchung bleibe. Gleichwohl ſagt er im ſelben Zuſammenhang auch wieder: „Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zur Ergänzung unſerer unvollkommenen Tugendbeſtrebungen auch geben müſſe, iſt Alles, was wir davon ſagen können; übrigens ſind wir unvermögend, etwas in Anſehung ihrer Kennzeichen zu beſtimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung etwas zu thun. Das Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchſten Weſens und die Unterſcheidung deſſelben von jedem andern, ſelbſt dem moraliſchen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anſchauung, für welche in der menſchlichen Seele kein Sinn iſt“. Und damit kommt er wieder auf den anfänglichen Gedanken zurück, daß der ſchwärmeriſche Religions-

wahn der Tod der Vernunft sei, ohne welche doch keine Religion sein könne, da diese, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet sein müsse. Ganz ähnlich urtheilt er vom Beten, daß es, als innerer förmlicher Gottesdienst gedacht, „ein abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen" sei, als Erklärung von Wünschen gegen ein Wesen, das solcher Erklärung gar nicht bedürfe, wodurch also nichts gethan, keine Pflicht erfüllt werde. Ebenso erscheint ihm die Auffassung von Taufe und Abendmahl als religiöser Gnadenmittel wie ein arger heidnischer Aberglaube, der nur der Herrschaft der Geistlichkeit als Gnadenmittelspendern förderlich sein könne.

Derartige Aeußerungen sind nun zwar vom Kant'schen Standpunkt aus ganz wohl begreiflich, ja theilweise nothwendige Consequenzen. Aber eben damit verrathen sie auch die Schwäche dieses Standpunkts überhaupt. Sein Religionsbegriff war schon psychologisch betrachtet einseitig; er verkannte gerade die ursprünglichsten Elemente der Religion: das unmittelbare Gefühls- und Phantasieleben, in welchem es sich zunächst weder um vernünftige Grundsätze noch um moralische Pflichten handelt. Und weil er für diese Sphäre des unmittelbaren, mystischen Empfindens und Schauens kein Verständniß hatte, so wußte er auch die gerade hieraus entspringende Vorstellung von höheren Einflüssen (Gnadenwirkungen, Offenbarungen u. dgl.) nicht zu erklären. Aber sie rundweg zu verwerfen als Unmöglichkeit, erlaubt nun doch auch wieder gerade sein Skepticismus und Dualismus nicht, der ihm über diese übersinnlichen Dinge jedes bestimmte Urtheil verwehrt. Daher bleibt er bei allen diesen entscheidenden Begriffen, wie Offenbarung, Gnadenwirkung, Wunder, in der wunderlichen Schwebe hängen, daß er sie einerseits als möglich, ja „vielleicht" (!) nothwendig, andererseits aber zugleich als praktisch unbrauchbar, werthlos, ja bedenklich hinstellt! So war hier die Kritik des religiösen Dogmatismus an einem Zielpunkt angelangt, wo sie geradezu sich selbst wieder aufhob. Haltbar war dieser Standpunkt offenbar nicht. Man mußte über die negirende Kritik hinauskommen zu einem positiven Verstehen der Religion in ihrem auch von der Moral unterschiedenen eigenthümlichen Wesen. Und dazu bot sich ein doppelter Weg. Entweder der psychologische: man zog sich aus der Kant'schen Reflexion zurück in die Unmittelbarkeit des fühlenden, glaubenden und anschauenden, intuitiven Seelenlebens, und fand in den Tiefen des Unbewußten,

Dunklen, Naiven, Naturwüchsigen und Volksthümlichen auch die verschüttete Quelle des wirklichen religiösen Lebens und Vorstellens. Oder dann der spekulative Weg: Man führte die Kant'sche Reflexion von dem Punkt aus, wo sie abgebrochen hatte, um doch zuletzt wieder im Dualismus stecken zu bleiben, weiter vorwärts, über sich selbst hinaus zur Consequenz einer einheitlich metaphysischen Weltanschauung, in welcher der Geist die Erscheinungen seiner inneren wie der äußeren Welt nicht mehr als wesenlose subjektive Phänomene, sondern als Offenbarung des absoluten Grundes seiner selbst und der Welt erkannte.

Den ersteren der beiden Wege schlugen jene „Glaubensphilosophen" ein, welche zu Kant nur im Verhältniß des Gegensatzes stehen und daher hier zunächst ihre Stelle finden. Den andern Weg werden wir im übernächsten Abschnitt verfolgen.

II. Abschnitt.

Die mystisch-intuitive Religionsphilosophie.

---

1. Hamann.*)

Vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts an tritt der Verstandesaufklärung, die bis dahin die herrschende Richtung gewesen und die eben in Kant's Kriticismus ihren Culminationspunkt gefunden hat, die entgegengesetzte Tendenz, die wir kurzweg als die der Genialität bezeichnen können, immer entschiedener als energische, bald überlegene Gegnerin zur Seite. Ihren ersten, für die ganze folgende Entwicklung nach Licht- und Schattenseiten wahrhaft vorbildlichen Vertreter hat sie an Hamann, dem Landsmann und Altersgenossen Kant's (er war nur 6 Jahre jünger als dieser), diesem „Magus vom Norden", wie er sich gern nennen ließ; einem Mann, in welchem eine ungemeine Originalität tiefsinniger Intuition mit seltener Zuchtlosigkeit des logischen Verstandes zu einem einzigartigen Gemisch von Genialität und Aberwitz verbunden war.

Gleich in seiner ersten, merkwürdiger Weise durch Kant (wenigstens indirekt) veranlaßten Schrift: „Denkwürdigkeiten des Sokrates" stellt er der Vernunftaufklärung seines Zeitalters und der Philosophie Kant's seinen eigenen Glaubensstandpunkt mit vieler Schärfe entgegen: „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. Was ist gewisser, als des Menschen Ende und von welcher

---

*) Zu vergl. „Hamann's Leben und Schriften" von Gildemeister (Gotha 1857—1863, 4 Bde). Dazu Zeller, Gesch. d. d. Phil. S. 524 ff. Mein Aufsatz über Hamann in Jahrb. f. prot. Theol. 1876, III. Ebendort 1875, I. den Aufsatz von Ritzsch, über die Bedeutung der Aufklärungstheologie, S. 60.

Wahrheit giebt es eine bewährtere und allgemeinere Erkenntniß? Niemand ist gleichwohl so klug, solche zu glauben, als der von Gott selbst belehrt wird, daß er sterben müsse. Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen sein, ohne deswegen geglaubt zu werden. Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht, als Schmecken und Sehen". „Wie das Korn aller unserer natürlichen Weisheit verwesen, in Unwissenheit vergehen muß und wie aus diesem Tode, diesem Nichts das Wesen und Leben der höheren Erkenntniß neugeschaffen hervorkeime, so weit reicht die Nase eines Sophisten nicht. Was ersetzt bei Homer die Unwissenheit der Kunstregeln, die ein Aristoteles nach ihm erdacht? Was bei Shakespeare die Unwissenheit jener kritischen Gesetze? Das Genie, ist die einmüthige Antwort. Sokrates hatte also gut unwissend sein; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, an dessen Frieden ihm mehr gelegen war, als an aller Vernunft der Egypter und Griechen, und durch dessen Wind der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schooß einer reinen Jungfrau fruchtbar werden kann". Man sieht schon hieraus, in welch' unbestimmtem, das Verschiedenartigste zusammenfassenden Sinn Hamann das Wort: „Glauben" braucht. Bald ist's die unmittelbare Empfindung der Realität, die elementarste Erfahrung; dann eine zur moralischen Maxime gewordene Ueberzeugung, wie die Gewißheit unseres Sterbenmüssens, sofern sie uns zum memento mori wird; dann wieder der ästhetische Instinkt und künstlerische Takt, der nach den Gesetzen des Schönen unbewußt und unwillkürlich producirt; und sonst ist's dann zumeist das religiöse Fürwahrhalten positiver Glaubenslehren. Gemein haben alle diese Begriffe nur das Negative: den Gegensatz gegen Verstandesreflexion und Demonstration; aber in ihrem Positiven sind sie himmelweit von einander verschieden. Diese Verschiedenheit hat aber Hamann stets ignorirt. Weil sich ihm erfahrungsmäßig mit religiösen Vorstellungen Empfindungen höherer Befriedigung verknüpften, deren Realität freilich, wie bei jeder rein subjektiven Empfindung, unmittelbare und nicht weiter zu beweisende Erfahrungsthatsache war, so hielt er auch den Inhalt dieser Vorstellungen für eine ebenso unmittelbare Realität,

die allem verständigen Denken und Prüfen völlig entrückt, einfach eben zu glauben sei; die Unmittelbarkeit der subjektiven Empfindung wird ihm unter der Hand zur Unmittelbarkeit, d. h. Grund- und Kritiklosigkeit der objektiven Ueberzeugung. So schillert auch das sokratische Nichtwissen, welches er der natürlichen Weisheit als die höhere Erkenntniß gegenüber hält, zwischen skeptischer Verwerfung der Wissenschaft überhaupt und genialer Verwerfung der Kunstregeln und kirchlich gläubiger Verwerfung der Verstandeskritik.

Berechtigt war bei all dem der Protest gegen die einseitige Herrschaft eines Verstandes, der in seinem abstrakten Formalismus die Wahrheit zu besitzen meint, während er der realen Erfahrung, ihrer individuellen Mannigfaltigkeit und ihrer tieferen Innerlichkeit doch weit nicht gerecht zu werden vermag. Aber diese berechtigte Opposition gegen Verstandeseinseitigkeit ward nun bei Hamann und dieser ganzen, in der Romantik auslaufenden Richtung zur Opposition gegen die Verständigkeit überhaupt, zur Vorliebe für das Unverständige, als wäre dieses an sich schon die höhere Weisheit. Mit Vorliebe ergeht sich Hamann in den keckſten absprechendſten Urtheilen über Philosophie und Kritik. Sie haben nach ihm nur die Bedeutung eines „Zuchtmeisters auf Christum", d. h. ihre einzige Aufgabe ist, durch skeptische Zersetzung aller Wissenschaft uns dem positiven Glauben unbedingt in die Arme zu treiben; sobald dieser entstanden ist, „wird die Magd ausgestoßen", d. h. der Vernunft das Wort entzogen. Philosophische Systeme sind ihm bloße Spinngewebe, Produkte der Eitelkeit, verfluchter Mechanismus. Von Spinoza bekennt er zwar, daß er vor ihm stehe, wie die Ochsen vor dem Berg, und sich seit Jahren vergeblich mit ihm quäle; gleichwohl nennt er dessen Philosophie eine taube Nuß, ein Lügensystem, Auswuchs unserer verdorbenen Natur, so leichtsinnig, daß ihm davor ekle. Hume sei wenigstens ein guter Rabulist, noch immer besser als der jüdische Mückenfänger und kartesianische Teufel im Gewand des mathematischen Lichts (Spinoza). Von Lessing und Kant meint er, ihr Scharfsinn sei ihr böser Dämon. Voltaire aber vollends ist ihm der leibhaftige Lucifer des Jahrhunderts und die Berliner Aufklärungsphilosophen sind ihm eine Satansschule. Indeß nicht blos die Philosophie, auch die Astronomie mit ihrem kopernikanischen Weltsystem ist ihm gehässig, weil sie ihn in seiner Andacht stört, womit er eines seiner liebſten Abendlieder

empfindet; und die Resultate der Naturwissenschaft, welche der biblischen Schöpfungssage widersprechen, verwirft er als eitle Schulgrillen!

Wer nun aber aus derartigen reaktionären Aeußerungen den Schluß ziehen wollte, Hamann sehe einfach im bekenntnißmäßigen Kirchenglauben die höchste Wahrheit, der würde sich sehr täuschen. Die Losung: „Rückkehr zur Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit!" wendet ihre Spitze ebenso sehr gegen die Vermittelung des kirchlichen Dogmas, wie gegen die der aufgeklärten Verstandesreflexion. „Gesunde Vernunft", sagt er einmal, „und Orthodoxie sind im Grunde der Sache und der Etymologie ganz gleichbedeutend" (d. h. gleich unnütz). „Unsere Seligkeit hängt ebenso wenig von den Stufen der Vernunftmäßigkeit und Rechtgläubigkeit ab, als Genie von Fleiß, Glück von Verdienst. Da der Glaube zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnißkräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele gehört, jeder allgemeine Satz auf gutem Glauben beruht und alle Abstraktionen willkürlich sind und sein müssen, so berauben sich die berühmtesten Spekulanten unserer Zeit über die Religion selbst ihrer Vordersätze und Mittelbegriffe, die zur Erzeugung vernünftiger Schlußfolgerungen nothwendig sind. Der Grund der Religion liegt in unserer ganzen Existenz und außer der Sphäre unserer Erkenntnißkräfte, welche alle zusammengenommen den zufälligsten und abstraktesten Modum unserer Existenz ausmachen. Daher jene mythische und poetische Ader aller Religionen, ihre Thorheit und ärgerliche Gestalt in den Augen einer heterogenen, inkompetenten, eiskalten und hundemageren Philosophie". Diese Sätze sind für Hamann's Stellung zu seiner Zeit höchst bezeichnend. Hatte die Aufklärung und in gewisser Hinsicht auch noch Kant die Religion in abstrakten Grundsätzen des vernünftigen Denkens gesucht, so findet Hamann ihren Grund vielmehr „in unserer ganzen Existenz", speciell in den Grundtrieben unserer Seele, und in diesen dem Denken vorausliegenden Tiefen des naturwüchsigen Gemüthslebens sieht er auch den Ursprung jener „mythischen und poetischen Ader", jener phantasiemäßigen Form, wie sie aller Religion ebenso eigenthümlich, als einer abstrakten Verstandesrichtung freilich unfaßlich ist. Hat damit Hamann scharf den Punkt getroffen, in welchem die bisherige Religionsphilosophie ungenügend war, so verräth sich zugleich hart daneben auch seine eigene (und überhaupt der Glaubensphilosophen)

Schranke, wenn er meint, daß der Grund der Religion, weil in unserer ganzen Existenz, darum „außer der Sphäre unserer Erkenntnißkräfte“ liege. Gehören denn die Erkenntnißkräfte nicht auch zum Ganzen unserer Existenz, unseres geistigen Wesens? wie kann also, was in diesem begründet ist, doch außerhalb jener liegen? Aber eben dies war und blieb der Grundirrthum der Glaubensphilosophen: weil sie, und mit Recht, den Grund der Religion in der Unmittelbarkeit und centralen Einheit unseres Wesens fanden, so meinten sie, schließe dieselbe alle Vermittlung des Erkennens (und Handelns) von sich aus; so machten sie nun wieder ihrerseits die Unmittelbarkeit und Innerlichkeit des religiösen Fühlens und Schauens zu einer ebenso abstrakten, unwahren und ungesunden, wie ihre Gegner die Religion in den abstrakten Vermittelungsformen der Lehr- und Grundsätze veräußerlicht hatten.

Und nicht blos in das Wesen der Religion im Allgemeinen hatte Hamann tiefere Einsicht als die Philosophie seiner Zeit, sondern auch in die Geschichte derselben, wenigstens der biblischen. Einig waren die andern Alle darin, die biblische Religion unter dem Gesichtspunkt der moralischen Vernunftreligion zu betrachten, und nur darüber gingen die Meinungen auseinander, ob hiernach beurtheilt das Judenthum den Vorzug verdiene, wie Mendelssohn in der Schrift „Jerusalem“ zu beweisen suchte, oder das Christenthum, was wir oben als die Ansicht Kant's kennen lernten. Hamann nun zeigt in der gegen Mendelssohn gerichteten Streitschrift: „Golgatha und Scheblimini“, daß jener Gesichtspunkt schon schief und daher das Resultat nothwendig verkehrt sei. Nicht Moral, sondern Weissagung, Hoffnung auf einen Heilbringer, einen göttlichen Kraft- und Wundermann und die durch ihn herzustellende ideale Heilszeit — das war nach Hamann schon der eigentliche Geist der alttestamentlichen Religion und daher bildet sie nicht sowohl einen Gegensatz als vielmehr eine Vorstufe des Christenthums, das in der historischen Erscheinung des himmlischen Helden eben die Erfüllung und Vollendung des israelitischen Glaubens war. Auch am Christenthum ist nicht die höhere Moral, sondern das höhere Heilsgut, das es der heilsbedürftigen Menschheit brachte, das Wesentliche und Neue: „Das Geheimniß der christlichen Gottseligkeit besteht nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die blos menschliche Gesinnung und Handlung be-

treffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt", oder, wie er anderswo einmal sagt: „in der Anthropomorphose und Apotheose, Verklärung der Menschheit in die Gottheit und der Gottheit in die Menschheit durch die Vaterschaft und die Sohnschaft". Unleugbar hat Hamann hierin tiefer als die Meisten seiner Zeitgenossen das christliche Prinzip der versöhnenden Liebe Gottes und des kindschaftlichen Vertrauens der Menschen erkannt. Aber wenn er dann dieses Prinzip ohne Weiteres identificirt mit dem Drama gottmenschlicher Wunderthaten und -Erscheinungen, in welchem die biblisch-kirchliche Lehrform es vorstellig machte, und wenn er demgemäß den Unglauben an diese geschichtlich bedingte Form als die einzige Sünde gegen den Geist aller Religion bezeichnet, so hat er vergessen, was er selbst vorher treffend über die „mythische und poetische Ader jeder Religion" gesagt hatte. Während er mit einer Hand den Glauben losmachte von den konventionellen Formen der Satzung, um ihn als unmittelbares Gefühl zu besitzen, bindet er ihn mit der andern nur um so fester wieder an seine alten Fesseln.

Dieselbe Zweiseitigkeit spricht sich auch in seinen Aeußerungen über Kirche und Schule im Verhältniß zum Staat aus. Das einemal kann er sich nicht wegwerfend genug ausdrücken über „diese öffentlichen gemeinen Anstalten, die der obrigkeitlichen Willkür unterworfen, irdisch, menschlich und unter Umständen teuflisch" seien, die sich „eben so oft als Kreaturen und Mißgeburten des Staates und der Vernunft beiden niederträchtig verkauft, als selbige verrathen haben". Gleichwohl ist er dann wieder nicht wenig erbost über Mendelssohns Behauptung, daß der Staat als Rechtsanstalt, die es nur mit Handlungen zu thun habe, sich nicht in die religiösen Gesinnungen und Lehrmeinungen seiner Bürger einmischen dürfe. Bei solcher Scheidung, entgegnet darauf Hamann, zwischen Lehrmeinung und Gesinnung und Handlung, zwischen Staat und Kirche werde der Staat ein Körper ohne Geist und Leben, ein Aas für Adler, und die Kirche ein Gespenst ohne Fleisch und Bein, ein Popanz für Sperlinge.

Auch hierin verräth sich nun wieder der durchgängige Grundzug des Hamann'schen Denkens: seine Antipathie gegen das abstrakte Trennen dessen, was in der Wirklichkeit des Lebens eins sei. Aber über dem berechtigten Protest gegen abstrakte Trennung verfällt er regelmäßig in den entgegengesetzten Fehler der ebenso abstrakten

Vereinerleiung, überſieht alſo über dem unmittelbaren Einsſein in der konkreten Wirklichkeit die weſentliche Unterſchiedenheit der Momente an ſich und nach logiſcher Betrachtungsweiſe, wie ſie eben für das wiſſenſchaftliche Erkennen ſowohl wie für das praktiſche Behandeln der Dinge unentbehrlich iſt. Liegt auch in ſeinem Proteſtiren gegen die trennende Reflexion, in ſeiner Vorliebe für das „principium coincidentiae oppositorum“, das er aus Jordano Bruno entnahm, eine unverkennbare Verwandtſchaft mit der ſpekulativen Philoſophie, wie dies auch Hegel ausdrücklich anerkannt hat, ſo hat doch Hamann das Wahre dieſes Prinzips (von dem er ſelbſt geſtand, daß er es nicht verſtehe) ſo karikirt, daß ihm dabei alle logiſche Klarheit und Beſtimmtheit, Ordnung und Entfaltung der Gedanken in ein wüſtes Chaos verfloß. Dieſe innere Unbeſtimmtheit und Haltloſigkeit, die Folge ſeiner logiſchen Zuchtloſigkeit, bedurfte nun aber auf religiöſem Gebiet doch wieder irgend eines feſten Haltes, welchen am bequemſten die traditionellen Glaubensformen der Kirche darboten. Daher jenes eigenthümliche Schwanken zwiſchen ſtolzer Selbſtgewißheit des genialen Subjekts und hülfsbedürftiger Anlehnung an die objektive Autorität, zwiſchen übermüthigem Sichemancipiren von jeder äußern Form und wieder kleinmüthigem Sichbeugen unter die nächſtbeſte, kritiklos angenommene traditionelle Form.

Sind dieſe Züge nun auch in dieſer ſtarken Ausprägung bei Hamann individuell, ſo ſind ſie zugleich doch auch an ihm prototypiſch für die ganze Richtung. Es liegt ja auch in der Natur der Sache ſelbſt begründet, daß die abſtrakte Unmittelbarkeit des myſtiſchen Glaubensſtandpunkts ſich in ihrer Ausſchließlichkeit gar nicht behaupten *kann*, daß ſie, ſchon um ſich darzuſtellen und andern Standpunkten gegenüber geltend zu machen, überhaupt um für's konkrete Leben etwas zu bedeuten, auch in beſtimmte Formen eingehen muß. Daher wird man hier immer wieder bei prinzipieller Verwerfung und Geringſchätzung aller äußern Formen in der Praxis um ſo prinzip- und kritikloſer jede zufällig überkommene Form ſich aneignen und den ganzen Gehalt des überſchwänglichen Gefühlslebens in ſie hineinlegen, ja mit ihr identificiren, ſo daß dann am Ende die hohe Intuition in ſehr ordinären Buchſtabendienſt ausläuft.

2. Herder.*)

Herder war zwar Freund Hamann's und hat von diesem manche Anregung, manche fruchtbare Idee empfangen; aber gänzlich verkehrt wäre es, Herder's hellen und großdenkenden Geist, in dem sich Philosophie und Geschichte so innig durchdrangen, auf gleiche Linie zu stellen mit jenem dunklen Mystiker und Hasser der Vernunft und Philosophie. Auch unter die „Glaubensphilosophen" ist Herder nur in sehr bedingter Weise zu rechnen; was er mit ihnen gemein hat, beschränkt sich auf jene allgemeine Opposition der genialen Richtung gegen die Aufklärung und auf die Betonung der unmittelbaren Erfahrung, als letzter Quelle aller Wahrheitserkenntniß, aber auch wirklicher Erkenntniß der Wahrheit, der Realität selbst. Aber während diese Richtung bei ihren bisherigen Vertretern, den Mystikern sowohl als den Sturm- und Drang-Geistern, nur einer trüben Flamme glich, die mehr Qualm als Licht verbreitete, so war es eben Herder's epochemachendes Verdienst, diese Richtung mit einer ungemein vielseitigen geschichtlichen und philosophischen Bildung zu verknüpfen und dadurch erst sie für die deutsche Culturentwicklung zu einem brauchbaren und wirksamen Faktor zu machen. Die Bibel und Plato, Bako, Hume und Shaftesbury, Spinoza, Leibniz, Montesquieu und Rousseau — sie alle haben zu dem Schatze der universalen Bildung Herder's so viel beigetragen, daß es schwer fällt, zu sagen, welcher Seite das Uebergewicht zufiel.

Den entscheidenden Einfluß auf die Geistesrichtung Herder's hat indeß ohne Zweifel Rousseau geübt. Noch als Student in Königsberg durch Kant auf Rousseau hingewiesen, hat er lange Jahre sich unausgesetzt mit ihm beschäftigt, mit ihm und für ihn geschwärmt, unter seiner Führung sich selbst, seinen Genius, gefunden. Indeß war sein Verhältniß zu Rousseau keineswegs das einer unselbstständigen Abhängigkeit. Rousseau's Aufruf, zur Natur, zu den

*) Zu vergl.: Hettner, Deutsche Literatur im 18. Jahrh. III. 1. Zeller, Gesch. d. d. Phil. S. 350 ff. Harms, Phil. seit Kant, S. 79 ff. Charles Joret, Herder et la renaissance litéraire en Allemagne (Paris 1875). Mein Aufsatz über Herder und Kant in Jahrb. f. prot. Theol. 1875, IV. A. Werner, Herder als Theolog.

Ursprüngen der Menschheit zurückzukehren, der bei jenem wesentlich sociale und politische Tendenz hatte, verwandelte sich für Herder in die wissenschaftliche Frage nach den Ursprüngen und der Entwicklung der menschlichen Gesittung, Sprache, Poesie und Religion. So wurde er der Begründer der neuen Sprach-, Religions- und Geschichtswissenschaft, die sich von der abstrakt rationalistischen Betrachtungsweise des 18. Jahrhunderts durch den realistischen Sinn für das Eigenthümliche jeder Zeit und Denkart unterscheidet und an die Stelle der blos negirenden Kritik das positive genetische Begreifen setzt. Wie weit ihm dies Begreifen im Einzelnen gelungen sei, ist eine Frage für sich, die auf jedem einzelnen der von ihm bearbeiteten Felder besonders zu untersuchen wäre; und es ist ja zum voraus zu erwarten, daß ein erster derartiger Versuch noch gar manche Mängel enthalten mußte. Allein davon ist die epochemachende Bedeutung des Prinzips an sich, das Herder in die Wissenschaft der Geschichte einführte, völlig unabhängig; und es ist mir außer Zweifel, daß diese epochemachende Bedeutung Herder's bisher unter uns Deutschen entschieden unterschätzt wurde, weil wir in unserer Schulpedanterie nur eben das zu schätzen pflegen, was formulirt und systematisirt ist, und das war Herder's Denken allerdings nicht. Es wird an der Zeit sein, daß wir hierin uns nicht länger sogar von Franzosen beschämen lassen,*) sondern einzusehen anfangen, daß die specifischen Vorzüge der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts vor der des 18. sich niemals aus Kant's skeptischem inhaltsleerem Idealismus allein ergeben hätten, sondern daß dazu ganz ebensoviel jener geschichtliche Realismus und philosophische Monismus mitgewirkt hat, wie ihn Herder zwar nicht allein, aber

*) Joret macht in der Vorrede zu seiner geistvollen Monographie über Herder darauf aufmerksam, daß dieser „berühmte Denker" unter allen großen Schriftstellern jenseits des Rheins noch allein keinen Biographen gefunden habe, und ist der Meinung, daß derselbe von seinen Landsleuten zu gering geachtet werde (trop dédaigné, p. XI). Uebrigens scheint sich hierin, wie auch Joret bemerkt, neuestens allerdings ein Umschlag zu Gunsten einer besseren Würdigung Herder's anzubahnen. Ganz besonders ist ein solcher in Harms' „Philosophie seit Kant" bemerkenswerth, der mit vollem Recht in Lessing und Herder das realistische Complement zu dem „skeptischen Idealismus" Kant's sieht. Ich selbst hatte denselben Gedanken schon in meinem Aufsatz über „Herder und Kant" (s. oben) durchzuführen gesucht, der mehrfach, wenn auch nur in privaten Aeußerungen, lebhafte Zustimmung gefunden hat.

vorzüglich vertrat und zur Geltung in der Wissenschaft brachte. Seine Auffassung der Natur als einer Geschichte der Erde, als eines Entwicklungsprozesses, in welchem immer mannigfaltigeres und höher organisirtes individuelles Leben sich bildet: sie ist die Vorläuferin nicht blos der Schelling'schen und Oken'schen Naturphilosophie, sondern auch aller der Descendenz- und Entwicklungstheorieen, um welche die heutige Naturwissenschaft sich dreht. Und seine Auffassung der Geschichte als einer fortgesetzten Naturgeschichte des Erdenlebens, als eines Entwicklungsprozesses, in welchem das höchste Naturprodukt, der Mensch, nun seinerseits wieder zum Schöpfer wird einer neuen höheren Natur, der Welt der Freiheit, Gesittung, Bildung, kurz: der Humanität: — sie ist die Vorläuferin der Hegel'schen Geschichtsphilosophie, die nicht blos für die Geschichtsbetrachtung als solche, sondern mehr noch für die Würdigung aller der großen geschichtlichen Mächte der Menschheit den Blick neu geöffnet hat. Vergleicht man nur beispielsweise die Hegel'sche Religionsphilosophie und ihre schöne, geistvolle Charakterisirung der geschichtlichen Religionen mit der Kant'schen, welche sämmtliche Religionen nach dem einen Leisten der moralischen Vernunftreligion bemißt und darnach dann alle andern außer der — selbst auch verstümmelten — christlichen als eitel Aberglauben verurtheilt: so ist diese Distanz so ganz ungeheuer groß, daß sich nothwendig jedem nicht ganz von der Schulschablone Befangenen die Frage aufdrängen muß, ob dieser Fortschritt über Kant hinaus nicht doch noch einen wesentlichen andern Faktor neben der Kant'schen Philosophie als Erklärungsgrund fordere? Wir finden diesen eben in dem universellen Realismus und speciell in der Geschichtsphilosophie Herder's, die ihrerseits allerdings auch wieder positiv zusammenhängt mit Lessing und Leibniz, und negativ veranlaßt ist durch das kulturfeindliche Naturevangelium Rousseau's, wie durch den skeptischen Naturalismus Hume's.

Diese mehrfache Abhängigkeit verkümmert die hohe, epochemachende Bedeutung Herder's durchaus nicht. Seine Bedeutung liegt vielmehr eben darin, daß er alle die verschiedenartigen Elemente und Ansätze zu einer positiven neuen Weltanschauung, wie sie von Spinoza und Leibniz, von Rousseau und Lessing gegeben waren, nicht blos äußerlich gesammelt, sondern auch wirklich innerlich in sich verarbeitet und so zu einheitlichen Momenten einer neuen Geistesrichtung verknüpft

hat. Hatte diese Verbindung auch, wie leicht begreiflich ist, im Einzelnen noch vielfach etwas unbestimmtes und verschwommenes: im Ganzen bildete sie darum doch ein sehr bestimmtes positives Prinzip einer von der Aufklärung ebenso sehr wie vom früheren Dogmatismus specifisch verschiedenen Denkart, ein Prinzip, das nur eines vom alten Schutt und Unkraut gereinigten Bodens bedurfte, um sich als fruchtbarer Same einer neuen Welt der Ideen zu entwickeln. Und diese Reinigung des Bodens bewirkte „der Zermalmer" Kant. So bildet Herder neben dem negativ abschließenden Kant das positiv überleitende Mittelglied zwischen der alten und der neuen Denkweise.

So ist denn namentlich die schon von Lessing zwar vorbereitete, von Herder aber erst mit Bestimmtheit vollzogene Verknüpfung des Spinozismus mit dem tieferen Geist der Leibniz'schen Monadologie eine Leistung, deren Tragweite für unsere Culturentwicklung kaum hoch genug angeschlagen werden kann. Hören wir darüber Herder selbst! Er schreibt an Jakobi (1784): „Ich ergreife endlich eine Stunde, Ihnen nichts als ἓν καὶ πᾶν zu schreiben, das ich schon von Lessing's Hand in Gleim's Gartenhaus las, aber noch nicht zu erklären wußte, aus Lessing's Seele nehmlich zu erklären, denn seine gutherzige Jungfräulichkeit hat nur wahrscheinlich aus einer Art von Schaam und Schonung von allen diesen Blasphemieen nichts gesagt. Siebenmal würde ich sonst mein ἓν καὶ πᾶν darunter geschrieben haben, nachdem ich so unerwartet an Lessing einen Glaubensgenossen meines philosophischen credo gefunden. Im Ernst, lieber Jakobi, seit ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer und jedesmal neu der Wahrheit des Lessing'schen Satzes inne geworden, daß eigentlich nur die spinozistische Philosophie mit sich selbst ganz eins sei. Nicht, als ob ich ihr völlig beipflichtete, denn auch Spinoza hat in alle dem unentwickelte Begriffe, wo Descartes ihm zu nahe stand, nach dem er sich ganz gebildet hatte. Ich würde also auch mein System nie Spinozismus nennen, denn die Saamenkörner dazu liegen in den ältesten aller aufgeklärten Nationen beinahe reiner; nur ist Spinoza der Erste, der das Herz hatte, es nach unserer Weise in ein System zu kombiniren und dabei das Unglück hatte, gerade die spitzesten Seiten und Winkel herauszukehren, wodurch er es bei Juden, Heiden und Christen diskreditirte. Mendelssohn hat Recht, daß Bayle Spinoza's System mißverstanden; wenigstens hat er ihm durch plumpe

Gleichniſſe viel Schaden gethan. Und ſo bin ich der Meinung, daß ſeit Spinoza's Tod Niemand dem Syſtem des ἓν καὶ πᾶν Gerechtigkeit verſchafft hat. O, daß es Leſſing nicht gethan hat! Der böſe Tod hat ihn übereilt! . . Der erſte Irrthum, das πρῶτον ψεῦδος, lieber Jakobi, in Ihrem und in aller Antiſpinoziſten Syſtem iſt das, daß Gott, als das große Weſen aller Weſen, eine Null, ein abſtrakter Begriff ſei. Das iſt er aber nach Spinoza nicht, ſondern das allerwirklichſte und -thätigſte Eins, das allein zu ſich ſpricht: Ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erſcheinungen ſein, was ich ſein werde. Was ihr, lieben Leute, mit dem „Außer der Welt exiſtiren", wollt, begreife ich nicht. Exiſtirt Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall ungemeſſen, ganz und untheilbar, ſo exiſtirt er nirgends. Außer der Welt iſt kein Raum; der Raum wird nur, indem für uns eine Welt wird, als Abſtraktion der Erſcheinung. Eingeſchränkte Perſonalität paßt auf das unendliche Weſen ebenſo wenig, da Perſon bei uns nur durch Einſchränkung wird. In Gott fällt dieſer Wahn weg; er iſt das höchſte, lebendigſte, thätigſte Eins". Ferner: „Gott iſt freilich außer Dir und wirkt in und durch alle Geſchöpfe (den extramundanen Gott kenne ich nicht); aber was ſoll Dir der Gott, wenn er nicht in Dir iſt und Du ſein Daſein auf unendliche innige Art fühleſt und ſchmeckeſt, und er ſich ſelbſt auch als in einem Organ ſeiner 1000 Millionen Organe genießt. Du willſt Gott in Menſchengeſtalt als einen Freund, der an Dich denkt. Bedenke, daß er dann auch menſchlich, d. h. eingeſchränkt an Dich denken muß, und wenn er partheiiſch für Dich iſt, partheiiſch gegen Andere ſein wird. Sage alſo, warum iſt er Dir in einer Menſchengeſtalt nöthig? Er ſpricht zu Dir, er wirkt auf Dich aus allen edlen Menſchengeſtalten, die ſeine Organe waren, und am meiſten durch das Organ der Organe, ſeinen Eingebornen. Aber auch durch ihn nur als Organ, inſofern er wie ein ſterblicher Menſch war. Um auch in ihm die Gottheit zu genießen, mußt Du ſelbſt Menſch Gottes, d. h. es muß etwas in Dir ſein, das ſeiner Natur theilhaftig werde. Du genießeſt alſo Gott nur immer nach Deinem innerſten Selbſt; und ſo iſt er als Quelle und Wurzel des geiſtigſten ewigen Daſeins unveränderlich und unaustilgbar in Dir. Das iſt die Lehre Chriſtus' und Moſes' und aller Apoſtel und Propheten, nur nach verſchiedenen Zeiten und nach dem Maß der Tiefe

von der Erkenntniß und von der Genußkraft eines Jeden anders gesagt. Ist der Friede Gottes im Herzen eines einzelnen Wesens, dem er sich mittheilt, höher als alle Vernunft, wie unendlich höher muß er in Dem sein, der das Herz aller Herzen, der höchste Begriff aller Vorstellungsarten und innigste Genuß aller Genußarten ist, die in ihm Quelle, Wurzel, Summe, Zweck und Mittelpunkt fanden! Machst Du mir diesen innigsten, höchsten, Alles in Eins fassenden Begriff zum leeren Namen, so bist gerade Du ein Atheus, nicht Spinoza; nach ihm ist er das Wesen der Wesen, Jehovah. Ich muß Dir gestehen, mich macht diese Philosophie sehr glücklich. Denn sie ist die einzige, die alle Vorstellungen und Systeme vereinigt. — Goethe hat den Spinoza gelesen und es ist mir ein großer Probirstein, daß er ihn ganz so verstanden hat, wie ich ihn verstehe". Ferner: „Mit dem persönlichen supra- und extramundanen Gott komme ich so wenig fort als Lessing. Gott ist nicht Welt und Welt nicht Gott, das bleibt gewiß. Aber mit dem „Extra" und „Supra" ist's, dünkt mich, auch nicht ausgerichtet. Wenn man von Gott redet, muß man alle Idole des Raums und der Zeit vergessen, oder unsere beste Mühe ist vergeblich". „Lassen wir vom Gedanken Gottes die Personalien, die immer doch, wo nicht auf etwas Falsches (eine Rolle), so doch auf etwas Eigenthümliches (einen Charakter) führen, mithin vom reinen Begriff einer ganz unvergleichbaren Wesenheit und Wahrheit entfernen".

Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, daß Herder's Gottesidee, bei aller Betonung der Absolutheit und der Immanenz in der Welt, doch von Spinoza's Substanzbegriff sehr verschieden ist. Diese Verschiedenheit setzt Herder des Näheren auseinander in der Schrift: „Gott, einige Gespräche über Spinoza's System" (1. Aufl. 1787, 2. 1800).*) Er findet den Grundmangel darin, daß die aus der mechanischen Naturphilosophie der kartesianischen Schule entnommenen Begriffe der Substanz, der Attribute, der Modi, der Materie als todter, dem Denken koordinirter Ausdehnung durchweg etwas Starres, Abstraktes, Formalistisches haben, das noch obendrein durch die mathematische Demonstrirmethode verschlimmert werde. In dieser Form seien sie nicht geeignet, weder die Wirklichkeit zu

*) WW. z. Phil. u. Gesch. Bd. 9.

erklären, noch dem menſchlichen Gemüth zu genügen. Es bedürfe alſo der Belebung dieſer Begriffe durch den (Leibniz'ſchen) Begriff der „Kraft". Gott müſſe, ſtatt blos als unendliches Sein oder Subſtanz, als „die ſelbſtſtändige Urkraft und Allkraft, Grund und Inbegriff aller Kräfte, thätiges Sein" gedacht werden; die Attribute als die organiſchen Kräfte, in welchen allen zuſammen die eine Gottheit ſich offenbare, und alle Dinge als die Modifikationen oder thätigen Ausdrücke der göttlichen Kraft. Im Uebrigen macht er gegenüber einer, das Unendliche mit dem Endlichen reinweg identificirenden, plump pantheiſtiſchen Auffaſſungsweiſe auf den weſentlichen Unterſchied aufmerkſam, der zwiſchen dem Durchſichſelbſt-Unendlichen, dem Abſoluten der Vernunft, und dem blos räumlich-zeitlich Endloſen, dem Unendlichen der Einbildungskraft exiſtire; — ein Gedanke, deſſen Wahrheit Hegel ſpäter beſtimmter durchgeführt hat, der aber in Spinoza doch vielleicht mehr hineingetragen, als wirklich zu finden ſein dürfte. — Als die ewige Urkraft beſitzt Gott auch ebenſo unendliche Denkkraft wie Wirkungskraft, oder bei ihm iſt Daſein, Wirken und Denken untrennbar eins. Er iſt daher ebenſoweit entfernt von „blinder Nothwendigkeit", wie von allem bloßen (wirkungsloſen) „Ueberlegen und Berathſchlagen, Willkürlichkeit und Velleität;" welchen Anthropopathieen Leibniz in ſeiner „Theodicee" der populären Vorſtellungsart zulieb ungebührlich Raum verſtattet habe. Was jedoch bei Leibniz ſelbſt nur einkleidende Form oder Accommodation war, das machten ſeine Nachfolger zur Hauptſache. „Welche Menge Theodiceen, Teleologieen, Phyſiko-Theologieen ſind auf dieſe (moraliſche) „Convenienz" errichtet, die nicht nur dem höchſten Weſen ſehr eingeſchränkte ſchwache Abſichten unterſchoben, ſondern zuletzt darauf ausgingen, Alles zur Willkür Gottes zu machen, die goldene Kette der Natur zu zerreißen, um ein paar Gegenſtände in ihr zu iſoliren, daß eben an dieſer und jener Stelle ein elektriſcher Funke willkürlicher göttlicher Abſicht erſcheine. Ich geſtehe, das iſt meine Philoſophie nicht! Wenn wir a priori partikulare Abſichten Gottes in die Schöpfung bringen, auf welche Bahn täuſchender Hypotheſen wagen wir uns, die meiſtens der morgige Tag widerlegt! Allen dieſen Trüglichkeiten, zu welchen man den heiligen Namen Gottes nicht mißbrauchen ſollte, entgeht der beſcheidene Naturforſcher, der uns zwar nicht partikulare Willensmeinungen aus der Kammer des göttlichen Raths verkündigt,

aber dafür die Beschaffenheit der Dinge selbst untersucht und auf die ihnen wesentlich eingepflanzten Gesetze merkt. Er sucht und findet, indem er die Absichten Gottes zu vergessen scheint, in jedem Gegenstand und Punkt der Schöpfung den ganzen Gott, d. i. in jedem Ding eine ihm wesentliche Wahrheit, Harmonie und Schönheit, ohne welche es nicht wäre und sein könnte. Wer mir die Naturgesetze zeigen könnte, wie nach innerer Nothwendigkeit aus Verbindung wirkender Kräfte in solchen und keinen andern Organen unsere Erscheinungen der sogenannten todten und lebendigen Schöpfung wirken, leben, handeln, der hätte die schönste Bewunderung, Liebe und Verehrung Gottes weit mehr befördert, als der mir aus der Kammer des göttlichen Raths predigt, daß wir die Füße zum Gehen, das Auge zum Sehen haben u. s. w. Jedes gefundene wahre Naturgesetz wäre damit eine gefundene Regel des ewigen göttlichen Verstandes, der nur Wahrheit denken, nur Wirklichkeit wirken konnte.

Wir sehen also, wie Herder mit Spinoza zwar übereinstimmt in der Verwerfung jeder äußern Teleologie, „welche Alles zur Willkür Gottes machen und die goldene Kette der Natur zerreißen würde, um ein paar Gegenstände in ihr als Erscheinungen willkürlicher göttlicher Absichten zu isoliren;" andererseits aber wieder mit Leibniz übereinstimmt, indem er in der Nothwendigkeit der Verknüpfung der Dinge zugleich die innere Zweckmäßigkeit und Harmonie, in den Naturgesetzen die Formen des realen göttlichen Denkens, die immanente Vernunft der Weltordnung erkennt. Mit dieser Verknüpfung spinozischer Nothwendigkeit und leibnizischer Teleologie war das Prinzip der modernen Naturbetrachtung*) gegeben, auf welchem Goethe, Schelling, Humboldt fußten und auf welches die Controversen der heutigen Naturforschung schließlich immer wieder zurückkommen werden.

In dieser großartigen einheitlichen Weltanschauung verknüpften sich für Herder auch Natur und Geschichte**) zur Einheit eines kosmischen Entwicklungsprozesses, in welchem von unten bis oben wesentlich dieselben Gesetze, nur in verschiedenen Stufen und Formen ihrer Erscheinung herrschen. Die Natur erscheint als die Entwicklungsgeschichte

*) Vgl. Böhmer, Geschichte der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung, S. 33.

**) Zu vgl.: „Ideen zur Philosophie der Geschichte", besonders Buch V. u. XV. (WW. z. Philos. u. Gesch. 4. 6.)

der organisirenden Kraft, welche die Unterschiede der Gattungen und Arten aus sich selbst bildend hervorbringt und in einer Stufenleiter von Organisationen, vom Krystall zur Pflanze, zum Thier, zum Menschen aufsteigt. Der Mensch aber ist das Mittelglied zweier Welten: in der Erde wurzelnd, das höchste ihrer organischen Erzeugnisse, ragt er zugleich hinein in die übersinnliche Welt des Geistes, der Freiheit. Eben darum muß er, was er an sich ist, erst durch eigene That in seiner geschichtlichen Entwicklung wirklich werden. So ist die Geschichte nichts anderes als der Entwicklungsprozeß der menschlichen Natur, ihr Ziel die Menschlichkeit („Humanität"), ihre Form die Freiheit, die eigene Selbstthätigkeit der Gattung in der Wechselwirkung ihrer Individuen, ihr Gesetz das allgemeine Entwicklungsgesetz alles organischen Lebens: daß die Vernunft des Ganzen durch die Mannigfaltigkeit der sich kreuzenden Kräfte und Strebungen einen dauernden Zustand des Gleichgewichts und Ebenmaßes und damit ein Maximum zusammenwirkender Thätigkeiten herstelle. Wie in der Natur durch das Gleichgewichtsstreben der entgegengesetzten Kräfte (Attraktion und Repulsion) aus dem Chaos Weltensysteme sich bilden, in welchen die Harmonie des Ganzen durch die Gravitation der Glieder sich erhält, so eben auch muß nach demselben Gesetz ihrer inneren Natur in der Menschheit aus der Unordnung roher Kräfte Vernunft und Billigkeit sich hervorarbeiten und einen Zustand dauernder Humanität begründen. Hierin, in diesem Uebergreifen des inneren Prinzips der Vernunft und Ordnung über die Sonderstrebungen der Einzelnen, sieht Herder auch das geschichtliche Walten der göttlichen „Vorsehung". Hingegen wenn man sich dieselbe als eine besondere Einzelursache vorstellen wollte, welche den Lauf menschlicher Handlungen unaufhörlich durchbrechen solle, um nur diesen und jenen partikulären Endzweck der Phantasie und Willkür zu erreichen, so will ihm dies als „ein Gespenst" erscheinen, das in der Wirklichkeit der Geschichte sein Grab finde; womit übrigens auch nichts verloren sei: „Denn was wäre das für eine Vorsehung, die Jeder zum Poltergeist in der Ordnung der Dinge, zum Bundesgenossen seiner eingeschränktesten Absichten, zum Schutzverwandten seiner kleinfügigen Thorheiten gebrauchen könnte, so daß das Ganze zuletzt ohne einen Herrn bliebe? Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe sein, der in der Natur ist; denn der Mensch ist

nur ein kleiner Theil des Ganzen und seine Geschichte wie die des Wurms mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebt. Auch in ihr müssen also Naturgesetze gelten, die im Wesen der Sache liegen und deren sich die Gottheit so wenig überheben mag, daß sie ja eben in ihnen, die sie selbst gegründet, in ihrer hohen Macht mit einer unwandelbaren weisen und gütigen Schönheit sich offenbart". In dem im Ganzen stets siegreichen Kampfe der göttlichen Vernunft, Güte und Ordnung mit den wilden Kräften des Chaos, der Thorheit und der Leidenschaft besteht also nach Herder zugleich das eigene Gesetz der Weltentwicklung und das Walten der göttlichen Vorsehung, die somit beide nicht außer, sondern in einander zu denken sind.

Hier ist die Leibniz'sche Theodicee mit Spinoza's nothwendigem Causalnexus, und beide mit der tieferen Idee der Monadologie in wahrhaft spekulativer Weise vermittelt: aus der „prästabilirten (und damit noch äußerlich mechanischen) Harmonie" ist der Gedanke einer absoluten, durch die Dialektik ihrer endlichen Momente sich ewig neu (re)stabilirenden Harmonie gewonnen, und damit hat Herder in der That schon den Grundgedanken der Schelling-Hegel'schen Spekulation anticipirt; — nur, daß er es noch in schlichter Form ohne den schweren Apparat ihrer Schulformeln gethan hat.

Von diesem Standpunkt einer spekulativen Immanenz aus haben wir Herder's Polemik*) gegen Kant's Kritik der Gottesbeweise, sowie gegen sein moralisches Postulat Gottes zu verstehen. Es ist wesentlich ganz derselbe Standpunkt, wie ihn Hegel in der Kritik der Kant'schen Kritik eingenommen hat. Die Beweise für einen außerweltlichen Gott sind ihm freilich unmöglich, aber auch unnöthig. Denn der mit sich einigen Vernunft (die nehmlich nicht das Gaukelspiel aufführe, daß sie als praktische wiederfordere, was sie als theoretische zunichte gemacht) sei ja Gott nicht das ferne Wesen, dessen Dasein so problematisch wäre, wie der Mann im Mond, ein Wesen, das man erst künstlich erschließen, oder dann, wenn natürlich das nicht geht, moralisch postuliren müßte. Der mit sich einigen Vernunft ist vielmehr Gott das Ursein, das sie in allem Sein, die Urkraft, die sie in allen Kräften, das Urmaß, das sie in allen Verhältnissen, kurz: er ist ihr die höchste Vernunft, die sie in der Welt als gegeben

*) In der „Metakritik" (WW. z. Phil. u. Gesch. 17).

anerkennen muß, weil sie eben selbst Vernunft ist. Die Frage, ob diese höchste und tiefste, einfachste und reinste Idee auch existire? hat für sie nicht mehr Sinn, als es die Frage hätte: ob Etwas? ob die Welt? ob sie selbst, die Vernunft, existire? „Ist nichts da, wohlan, so ist nichts, und wir spekuliren, nicht seiend, vergebens. Sind wir aber, empfindet unser Sinn, erkennt unser Verstand, giebts eine Vernunft, die ihren Grund in sich selbst hat und weiß, daß sie ihn habe; wohlan, so ist auch eine höchste Vernunft, die den Grund des Zusammenhangs aller Dinge in sich hat und weiß, daß sie ihn habe. Nicht, um das Weltall zu kompletiren, sondern mit Vernunft zu begreifen, nicht als Tangent oder Sektor suche ich den Begriff eines höchsten Wesens, er ist mir in mir selbst und in Allem gegeben. Entweder ist jedes Atom ein selbstständiges Wesen, oder es ist, was da ist, in seinem dauernden Zusammenhang, Dasein und Wirken in einer höchsten Vernunft gegründet". Gott ist das „Noumenon" nicht hinter, sondern in allen Phänomenen, daher zwar nicht selbst als Phänomen vorstellbar, aber unserer Vernunft denkbar und denknothwendig. „Wer die reinste Idee der Vernunft für Phantasie erklärt, erklärt auch für Phantasie, daß $2 \times 2 = 4$ sei; er gab die innere Nothwendigkeit des Begriffs auf, der alle unsere Ideen bindet und festhält". — Man sieht, Herder hat den schwachen Punkt der Kant'schen Dialektik, die skeptische Voraussetzung, daß eine Idee für die Vernunft denknothwendig und dennoch ihre Wahrheit problematisch sein könne, scharf getroffen und geht hierbei wieder ganz in den Bahnen der spekulativen Philosophie.*) Aber allerdings die Denknothwendigkeit der Gottesidee aus dem Wesen der Vernunft strenge nachzuweisen, das hat er versäumt; dies setzt aber auch eine Bewußtseins-Analyse voraus, wie sie erst durch die Transscendentalphilosophie seit Fichte möglich wurde.

Diesem Gottesbegriff entspricht auch Herder's Religionsbegriff. Ist Gott die höchste Kraft und Vernunft, die der Mannigfaltigkeit der Welterscheinungen zu Grunde liegt und in ihrer Ordnung, in der Harmonie der Kräfte sich offenbart, so ist Religion eben das praktische Innewerden von dieser ordnenden göttlichen Wirksamkeit, so daß das Bewußtsein derselben, auf die eigene Lebensordnung angewandt, zur Einordnung seiner selbst in die göttliche Weltordnung wird. Am

*) Vgl. Hegel, über den ontologischen Gottesbeweis, im Anhang zur „Religionsphilosophie".

klarsten liegt dieser Begriff in der Definition: „Religion ist unser innigstes Bewußtsein davon, was wir als Theile der Welt sind, was wir als Menschen sein sollen und zu thun haben". Sie ist also nicht bloße Moral, auch nicht bloße Betrachtung unserer Pflichten als Gebote eines jenseitigen Gesetzgebers, sondern sie ist praktische Weltansicht, Ueberzeugung von unserer Stellung und daraus fließenden sittlichen Bestimmung im Weltganzen. Daß diese Auffassung jedenfalls tiefer und umfassender ist als die des Rationalismus und Kant's, ist unleugbar. Am nächsten berührt sie sich mit Leibniz einerseits und Fichte andererseits, so daß auch hier wieder Herder's überleitende Mittelstellung sich bestätigt. — Die erste Lehrmeisterin der Religion ist die Natur selbst; natürlich, da sie die elementare Erscheinung der organisirenden Allmacht ist. Und damit hatte Herder mit einem Mal den Blick für die ganze Naturseite des religiösen Bewußtseins, also auch für das Wesen aller Naturreligionen aufgeschlossen, der bis dahin seiner Zeit in einer uns kaum mehr begreiflichen Weise verschlossen gewesen war. Für ein Zeitalter, das gewohnt gewesen war, in der ganzen Mythologie sinnlosen Aberglauben zu sehen, mußte es ja wahrhaft wie eine neue Offenbarung klingen, wenn ihm jetzt von Herder in seiner pathetischen Weise geschildert wurde, wie es gerade das allerlebendigste religiöse Bewußtsein der kindlichen Menschheit gewesen, das allenthalben in der Natur, wo Leben, Licht, Kraft erschien, eine Offenbarung der Gottheit gefühlt, ihre ordnende Schöpferkraft, Engel und Wunderthaten angeschaut habe! Damit war endlich der Schlüssel gefunden für jene „mythische und poetische Ader der Religion", die der eiskalten und hundemageren Philosophie der Aufklärung ein Räthsel und ein Aergerniß gewesen war (nach Hamann's trefflichen Worten).

Herder hat auch sofort versucht, diesen neugefundenen Schlüssel auf die biblischen Ursagen anzuwenden. Wo bis dahin Orthodoxe und Rationalisten sich gezankt hatten über historische Wahrheit oder Unwahrheit der Erzählungen, da findet Herder vielmehr religiös wahre, aber historisch unwirkliche Poesie, Naturbilder und Sinnbilder höherer Ideen. Mochte er im Einzelnen dabei noch so vielfach fehlgreifen, (wie z. B. in der Deutung der Schöpfungsgeschichte, wo ihm die religions-geschichtlichen Parallelen fehlten): das Prinzip, das er damit in die Bibelwissenschaft eingeführt hat, ist von unermeßlicher Trag-

weite gewesen. Von größerer allerdings, als Herder selbst zunächst erkannt zu haben scheint. Denn auffallend bleibt es für uns Heutige, wie spärlichen Gebrauch er vom Prinzip der poetisch-religiösen Sage machte, während sich dasselbe doch als so naheliegendes Auskunftsmittel darzubieten schien zur Erklärung der Wundererzählungen des Neuen Testaments, die für geschichtlich zu halten bei Herder's metaphysischer Weltanschauung doch nicht mehr möglich war. Allein lieber hat er hier in unbestimmter Schwebe zwischen der Annahme eigentlicher (bewußter) Allegorie und rationalistischer Wegdeutung des Wunders sich gehalten, als daß er den Standpunkt der mythischen Erklärung beschritten hätte. Hinderte ihn vielleicht das so vielfach wie ein Axiom geglaubte und doch grundfalsche Vorurtheil, daß in neutestamentlicher Zeit keine Sagenbildung mehr möglich gewesen? Oder war es allgemeine theologische Befangenheit? *) Im Allgemeinen ist nicht zu leugnen, daß die warme Begeisterung Herder's für die Schönheit der Bibel (die poetische fast noch mehr als die religiöse) ihm den nüchternen historisch-kritischen Sinn benommen hat. So ging er denn auch in seiner Hochschätzung der alttestamentlichen Religion und ihrer Hauptträger ungefähr ebenso weit nach entgegengesetzter Seite fehl, als Kant in seiner Unterschätzung derselben; Moses z. B. soll nach Herder schon den reinsten Theismus gehabt und in seinem vollkommenen Gottesstaat das erhabenste Staatsideal verwirklicht haben!

Das Christenthum bezeichnet Herder**) als die alleinige Menschheitsreligion, in welcher die einzige „Regel des Heils" auf allgemein gültige, vollendete Weise gegeben war, nehmlich: „Erkenntniß Gottes als des Vaters, des Menschen als seines Organs, der Schwachheit des Menschen als Objekts der Geduld und Ueberwindung, und des Göttlichen im Menschen, des Starken, Reinen und Edlen als des Zuerweckenden und Zupflegenden. Liebe also, zuvorkommend rein, bindend, thätig, sei der einzige Weg zur Rettung von jedem die Menschheit drückenden Uebel, die einzige Triebfeder zur Errichtung eines Reiches Gottes unter Menschen". Eben dies war der Inhalt des Bewußtseins und Lebens Jesu: „In sein Herz war es geschrieben: Gott ist mein Vater und aller Menschen Vater, die Menschen unter

*) Vgl. Werner, Herder als Theolog, S. 273.

**) In der Schrift: „Religion und Lehrmeinungen" (WW. zur Rel. u. Theol. Bd. 18).

einander Brüder. Dieser Religion des Menschengeschlechts weihte er sein Leben, bereit, es willig hinzugeben, wenn sie Menschenreligion würde. Denn sie betreffe den primitiven Charakter unseres Geschlechts, dessen ursprüngliche und Endbestimmung. Der Menschheit Schwächen werden in ihr Hebel einer edleren Kraft, jedes drückende Uebel auch menschlicher Bosheit ein Reiz zu dessen Ueberwindung". — Man kann dies Alles ganz hübsch finden und wird doch gestehen müssen, daß es das Prinzip des Christenthums nicht scharf und gründlich genug trifft. Herder ist in dieser Beziehung offenbar noch ganz das Kind seiner Zeit mit ihrem pelagianischen Optimismus, dem der Ernst des Bewußtseins der Sünde und damit auch der Erlösung fehlte. Kant steht in dieser Beziehung höher. Mit dem Begriff des „radikalen Bösen" hat er auf einen Cardinalpunkt des christlichen Bewußtseins erstmals wieder aufmerksam gemacht, und daher dann auch die religiöse Idee in den Cardinaldogmen der Versöhnung und Rechtfertigung in neuer Weise zu würdigen gewußt. Daß Herder sich gerade über diese Partieen der Kant'schen Religionsphilosophie als über leere „Phantasterei und Romandichtungen" ereifern konnte,*) ist nur ein Zeichen davon, daß Herder ein besserer Schüler von Rousseau und Leibniz, als von Paulus und Johannes gewesen ist, so sehr er auch die ästhetische Schönheit des 4. Evangeliums zu würdigen wußte.

Es hängt damit zusammen, daß Herder überhaupt das positive Verständniß für die Bedeutung der Lehre, des Theologumenon, des Dogmas in der Religion und Kirche nicht klar gewinnen konnte. Wohl ist ja allerdings die scharfe Unterscheidung von Religion und Lehrmeinung, die er mit Lessing gemein hat, ein großer Fortschritt gewesen, der es erst ermöglicht hat, aus den Erscheinungen der Religion auf deren inneres Wesen im menschlichen Gemüth zurückzugehen. Allein damit, daß man sich aus den dogmatischen Vermittelungen nur einfach auf die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins, Gefühls, innerer Stimmung u. dgl. zurückzieht, damit ist doch eben das positive Begreifen der Dogmen und also der objektiven, historisch gegebenen Religion noch keineswegs abgethan oder auch nur von der Stelle gebracht. Wenn Herder fragt: „Was sollen Lehr-

*) Vgl. meinen Aufsatz über Herder und Kant in Jahrb. f. prot. Theol. 1875, IV. S. 670 ff.

meinungen bei der Religion? Religion ist eine Sache des Gemüths, des innersten Bewußtseins; was kann diese Gemüthsverfassung mit Lehrmeinungen zu thun haben? Das sind Sätze, für und gegen welche disputirt werden kann und soll! Religion will aber kein Disputiren; willkürliche Lehrmeinungen sind das Grab der Religion!" — so antworten wir auf all' das mit der einen Frage: Woher kommen dann doch bei jeder (ausgebildeteren) Religion thatsächlich diese „Lehrmeinungen" d. h. Dogmen? woher das lebhafte Interesse für sie und der leidenschaftliche Eifer um ihre Wahrheit? Dies ist offenbar mit jener bloßen Negation noch nicht erklärt. Erklären soll ja aber alle Wissenschaft, nicht negiren! So gewiß also auch in jener Scheidung zwischen Religion und Religionslehre gegenüber der dogmatischen Vereinerleiung beider ein wichtiger Fortschritt lag, so gewiß steht doch andererseits die bloße Scheidung noch weit zurück hinter dem Ziel der spekulativen Religionswissenschaft, welches kein anderes sein kann als: aus der Religion die Religionslehre in ihrer geschichtlichen und wesentlichen Nothwendigkeit zu begreifen. Eben dies war ja auch schon durch Herder's eigenes Prinzip, auf die geschichtlichen Ursprünge als die Erklärungsgründe des Wirklichen zurückzugehen, gefordert. Aber freilich, um die Consequenzen dieses Prinzips auf dem schwierigsten Gebiet der Dogmen zu ziehen, dazu bedurfte es noch einer doppelten Vorarbeit: der schärferen kritischen Analyse des geschichtlichen Materials und der tieferen philosophischen Analyse des religiösen Bewußtseins. Herder steht zwar auf der Schwelle der spekulativen Religionsphilosophie, aber noch nicht innerhalb derselben.

3. Jakobi.

Jakobi's Bedeutung besteht in der scharfsinnigen Polemik gegen die Einseitigkeit des subjektiven Idealismus und abstrakten Rationalismus und in der Betonung der unmittelbaren Erfahrung als der letzten Quelle der realen Erkenntniß; aber seine Schwäche war, daß er in dem Gegensatz zwischen Erfahrung und Wissenschaft, zwischen unmittelbarem Wahrnehmen und vermitteltem Denken hängen blieb, ihre nothwendige Zusammengehörigkeit als der beiden Pole unserer Erkenntniß übersah und die Wissenschaft durchweg, besonders aber in

ihren oberſten Stufen, als Geiſteswiſſenſchaft und Philoſophie, auf eine ſehr unwiſſenſchaftliche Weiſe hinter das unmittelbare individuelle Empfinden zurückſtellte.

Eigentlicher Philoſoph iſt Jakobi nur in der Polemik gegen andere philoſophiſche Standpunkte, nicht in ſeinen poſitiven Behauptungen. Seine Kritik namentlich des Kant'ſchen ſubjektiven Idealismus iſt noch heute unwiderlegt, ſo ſehr auch der heutige Neukantianismus ſie vornehm ignoriren mag oder vielleicht auch nicht kennt. „Es iſt das Verdienſt Jakobi's, daß er zuerſt den Widerſpruch in der Kant'ſchen Lehre nachgewieſen hat, deſſen Löſung das Motiv der Fortentwicklung der deutſchen Philoſophie aus dem Kriticismus Kant's geworden iſt".*) Er zeigte, wie die Kant'ſche Erkenntnißtheorie chamäleonsartig zwiſchen Empirismus und Idealismus ſchillere, wie ſie äußere Dinge an ſich als Urſache unſerer Sinnesempfindungen einerſeits vorausſetze und andererſeits doch wieder aufhebe, zu bloßen Produkten unſerer ſubjektiven Denkthätigkeit nach der Categorie der Urſache mache, die nur für Erſcheinungen Geltung habe, womit auch die Urſächlichkeit des Dinges an ſich zu einer blos ſubjektiven Beſtimmung unſeres eigenen Selbſt werde. So zeigt er, daß Kant's halber Idealismus nothwendig weiterführe zu dem ganzen Idealismus Fichte's. Aber auch dieſem weiſt er ſcharfſinnig ſeinen Grundfehler nach: da in einem und demſelben Bewußtſeinsakt wir zugleich unſeres Ich und des Gegenſtandes bewußt werden und beide Seiten ſich gegenſeitig bedingen, ſo kann unmöglich das Ich real und der Gegenſtand bloße unwirkliche Erſcheinung am Ich und durch daſſelbe ſein; iſt „ohne Du kein Ich", ſo muß man nothwendig entweder auch die Realität des Du anerkennen oder auch die Irrealität des Ich zugeben. Will aber der ſubjektive Idealismus die theoretiſch aufgehobene Realität durch praktiſche Poſtulate wieder herſtellen, ſo ſieht Jakobi hierin (und mit vollem Recht) einen unerträglichen Selbſtwiderſpruch der Vernunft: „Giebt es eine objektive Regeneration unſerer praktiſchen Ideen durch ein lückenbüßendes Poſtulat? Die Ideen von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit haben ja nicht einmal Anſpruch auf den Rang einer bloßen Hypotheſe! Und dennoch fordert das Kant'ſche Syſtem einen Vernunftglauben an ſie, dennoch ſoll der Menſch handeln,

*) Harms a. a. O. S. 94. Vgl. meinen Aufſatz über Jakobi in d. Jahrb. f. prot. Theol. 1876, IV.

als gäbe es eine Zukunft, einen Gott, der das Gute belohnt! Wird der Menſch es können, ſobald er nur im Geringſten zur philoſophiſchen Selbſterkenntniß gelangt iſt und alle dieſe Vorausſetzungeu als ſubjektive Fiktionen betrachten lernt, denen jede objektive Realität mangelt? Nur Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine Täuſchung; ſo gewiß ſie vernünftig iſt, kann ſie nichts Undenkbares denken lernen. Die Größe des Bedürfniſſes hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewiſſen Ideen objektive Exiſtenz zu verleihen, ſobald die Subjektivität derſelben außer allen Zweifel geſetzt iſt. Welches ſchaffende Vermögen könnte in der Vernunft wohnen, wider ihre eigenen Geſetze Gott, Freiheit und Unſterblichkeit zur mehr als idealen Wahrheit zu erheben, wenn ſie auch noch ſo dringend dieſe Wirklichkeit poſtulirt? Der Menſch ſteht nach Kant in einem ewigen Widerſpruch zwiſchen ſeinen praktiſchen Poſtulaten und ſeinem Vernunftgebrauch: er kann nicht gelangen zum Erkennen jener großen Aufgabe alles Philoſophirens, einer Religion und Freiheit, nicht zum Glauben derſelben, ſondern beſitzt an ihnen ein blos problematiſches, für etwaigen Gebrauch nützliches Ideenmagazin". Er zeigt dann ferner noch, daß die Kant'ſchen Poſtulate nicht einmal ein praktiſches Recht haben vom Standpunkt der puritaniſchen Moral Kant's aus, ſofern ſie weſentlich darauf beruhen, daß die vorne abgewieſene Sinnlichkeit nachträglich doch noch zu ihrem Rechte kommen ſoll.

Nicht blos dem Kant'ſchen Idealismus, ſondern aller Philoſophie überhaupt ſtellt nun Jakobi das unmittelbare Wiſſen der Erfahrung, der Wahrnehmung des inneren und äußeren Sinnes als einzige Quelle der Wahrheitserkenntniß entgegen. „Aller Erweis ſetzt immer ſchon ein Erwieſenes voraus, deſſen Prinzipium Offenbarung iſt", d. h. ein Wiſſen, welches ohne alle Vermittelung des Denkens unmittelbar ſeinen Gegenſtand dem Bewußtſein offenbart. Eine ſolche unmittelbare Erkenntniß iſt nur die „Wahrnehmung", welche direkt Daſein enthüllt, die wirkliche Wahrheit des Seienden uns erkennen läßt, nicht blos „Erſcheinungen", hinter welchen kein Sein oder doch ein unerkennbares Sein, ein X verborgen wäre, die alſo eigentlich bloßer Schein der Wahrheit wären. In dieſer realiſtiſchen Reaktion gegen den ſubjektiven Idealismus liegt das Recht dieſes Standpunkts; derſelbe unterſcheidet ſich überdies von dem früheren Senſualismus weſentlich dadurch, daß er die Erfahrung nicht wie dieſer auf die

äußere Sinneswahrnehmung beschränkt, sondern neben dieser als zweite ebenso reelle Wahrheitsquelle die Wahrnehmung des inneren Sinnes, des Vernunftgefühls, des Glaubens, sofern er übersinnliche Erfahrung ist, behauptet. Wie der Mensch die Sinnenwelt durch seine körperlichen Sinne wahrnimmt, so die übersinnliche Welt durch seinen Vernunftsinn. Der Verstand dagegen ist das Vermögen der Begriffe oder der formalen Verarbeitung, Ordnung und Systematisirung des im Sinn gegebenen Erkenntnißstoffs. Begriffe erzeugen nie Erkenntniß, sie gestalten sie nur. Und freilich auch dies kaum so, daß dadurch ein wirklicher Vortheil für die Erkenntniß gewonnen würde. Jakobi kann sich die Denkthätigkeit des Verstandes nur als leere Abstraktion denken, die nicht sowohl auf ein ordnendes Gestalten, als vielmehr auf ein „Vertilgen, Vernichten und gänzliches Wegräumen des Wirklichen und Mannigfaltigen" abziele und daher bei konsequenter Durchführung in philosophischer Systembildung auf „Nihilismus" hinauslaufe. Nur eine Naturwissenschaft giebt er zu, da die Natur das Gebiet des Nothwendigen und Gesetzmäßigen ist, welches auch allein Gegenstand der Wissenschaft werden könne. Aber um so niederer taxirt er dafür auch diese Wissenschaft der „blinden mechanischen Nothwendigkeit;" das Wissen von den Gesetzen der Natur erscheint ihm als „eine andere Form der Unwissenheit, ein Wissen von Nichtwissenswerthem, ein Spiel mit leeren Zahlen, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt werde". Dies ist von seinem Standpunkt aus sehr begreiflich, da ihm die Natur nur das schlechthin Ideelose, Geistwidrige ist, in welchem der menschliche Geist nur sein reines Gegentheil, die Unvernunft, sehen könne.

Während also unser Wissen, unser begriffliches und begreifendes Denken es mit der nicht wissenswerthen, vernunft- und geistlosen Natur allein zu thun haben soll, kann dagegen nach Jakobi das allein Wissenswerthe, die Welt des Geistes, des Uebersinnlichen und Freien nie Gegenstand des begrifflichen Wissens werden. Seine Realität zwar steht uns so fest wie die der Außenwelt, da sie uns in der Wahrnehmung des inneren Sinnes oder Vernunftgefühls gegeben ist. Aber diese Realität ebenso wie die der äußern Sinne denkend zu begreifen, zum Gegenstand der ordnenden und systematisirenden Wissenschaft zu machen, hält Jakobi für unmöglich. Er ist unerschöpflich in Redensarten über dies unmittelbare Offenbarsein und Nicht-

gewußtwerdenkönnen Gottes, der Freiheit, der Unsterblichkeit. Bewiesen könne Gott schon darum nicht werden, weil beweisen so viel sei als ableiten, also von einem andern abhängig machen (daß bei dieser wunderlichen Behauptung die ideale, logische Bedingtheit mit der realen Abhängigkeit verwechselt werde, hätte Jakobi sich schon von Thomas von Aquino sagen lassen können!). Er bedarf aber auch keines Beweises, denn sein Dasein ist uns offenbarer und gewisser als unser eigenes. „Vernunft haben und von Gott wissen ist eins, wie es eins ist, von Gott nicht wissen und Thier sein". Unser Geistesbewußtsein als Bewußtsein der Freiheit, des Guten und Wahren, wird uns unmittelbar zum Gottesbewußtsein, „Gott lebt in uns und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innigsten Selbst, was außer ihm sollte uns ihn kund thun? Bilder, Töne, Zeichen, die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist? Eine Offenbarung durch äußere Erscheinungen, sie mögen heißen, wie sie wollen, kann sich höchstens zur inneren, ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält. Nach Gottes Bild geschaffen, Gott in uns und über uns, Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: Das ist die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche, damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend und für alle Zeiten. Wie der Mensch sich selbst fühlt und bildet, so stellt er sich, nur mächtiger, die Gottheit vor. Darum ist zu allen Zeiten die Religion der Menschen wie ihre Tugend, wie ihr sittlicher Zustand gewesen. Den Gott haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich". Daß bei dieser rein subjektiven Ableitung der Gottesidee der Einwurf nahe liege, dieselbe könne auch nur ein von uns subjektiv erdichtetes und außer uns hinausgespiegeltes Idealbild unseres eigenen Wesens sein, hat zwar Jakobi selber wohl gefühlt; aber so lebhaft er auch gegen eine solche Einwendung protestirt, entkräftet hat er sie doch nirgends! Und von seinen Voraussetzungen aus war dies auch nicht möglich. Denn wie hätte er die objektive Realität Gottes nachweisen können, da ihm die einzige Offenbarung desselben im subjektiven Gefühl zu liegen schien, das aller Vermittlung und Begründung durchs objektive Denken spotte? Da ihm die ganze äußere Welt, die Natur, so wenig von einem

schöpferischen Walten zeugte, daß sie ihm Gott vielmehr zu verbergen als zu offenbaren schien? Indem Jakobi — hierin ein echter Sohn des Zeitalters des subjektiven Idealismus — allen höheren Bewußtseinsinhalt auf die abstrakteste Spitze des eigenen Selbstbewußtseins, auf das unmittelbare Gefühl einengte, hat er sich jeden Weg zu einer objektiven Wahrheitserkenntniß selbst versperrt.

Nun sollte man aber von einer solchen „Philosophie des Nichtwissens", wie Jakobi selber die seinige nennt, wenigstens soviel folgerichtig erwarten, daß sie sich strengstens enthalten würde, über ihr unmittelbares Fühlen hinaus positive begriffliche Sätze über transscendente Objekte aufzustellen. Gleichwohl thut dies Jakobi mit größter Harmlosigkeit. Er weiß sich im Geistesgefühl nicht blos jetzt frei und über die Naturnothwendigkeit erhaben, er weiß zugleich damit sich auch unsterblich; als ob dieses künftige Seinwerden Gegenstand unmittelbaren Gefühls sein könnte und nicht ein gar sehr vermittelter Schluß aus gegenwärtigem Sein wäre! Er weiß ferner Gott nicht blos in sich als fühlbare göttliche Lebendigkeit und Geisteskraft, er weiß zugleich damit Gott auch als außerweltliche und von aller Weltnothwendigkeit entbundene, freie und wunderwirkende Persönlichkeit; als ob wir das Dasein einer außerweltlichen Persönlichkeit unmittelbar in unserem eigenen Sein fühlen könnten! als ob in unserm Gefühl unmittelbar je etwas anderes gegeben sein könnte, als was in uns ist und vorgeht, von dem aus wir auf Aeußeres eben nur denkend schließen können! — Uebrigens begegnet uns damit wieder dieselbe Erscheinung, wie bei Jakobi's Freund Hamann: Indem das fühlende Herz, trotzig und verzagt zugleich, vor der Schärfe und Klarheit des Gedankens sich spröd zurückzieht und scheu in seiner selbstgewissen Innerlichkeit sich verschließt, greift es dann, da es doch irgend einen Inhalt haben muß, zu den nächstbesten Vorstellungsformen der Ueberlieferung und legt in sie die ganze Kraft, aber auch den ganzen ungezogenen und ungebildeten Eigensinn seines fühlenden Pathos; so identificirt der subjective Geist sich, sein unmittelbares Fühlen, mit den zufälligen Vorstellungen, an welche er seine Gefühle hängt, und hält diese Vorstellungen daher für ebenso unmittelbar und über allen Erweis hinaus zweifellos wahr, wie es sein Fühlen in Betreff ihrer ist. So grundlos dieses Quidproquo objektiv betrachtet ist, so natürlich und psychologisch wohl begreiflich ist es doch,

und es wird sich daher mit mathematischer Sicherheit jedesmal wieder da einstellen, wo sich mit praktischem Mysticismus theoretischer Skepticismus verbindet.

Indeß ist's mit dieser Selbstgewißheit des abstrakten Gefühls doch immer eine eigene Sache. Sie hält nur so lange vor, als das Denken sich seines eigenthümlichen Anspruchs auf logische Wahrheit und Widerspruchslosigkeit nicht erinnert oder freiwillig begiebt. Dies ist aber bei einem einigermaßen aufgeweckten Kopf auf die Dauer nie zu erwarten. Denn der Verstand gehört nun einmal ebensogut zum Ganzen unserer Natur, wie das Herz, er wird daher gegen den Despotismus des Herzens, das ihn für mundtodt erklären möchte, doch immer wieder im Bewußtsein seines ebenbürtigen Geistesadels rebelliren. Bequemt sich dann das Herz nicht zu einer Revision seiner Ansprüche und zu einer vernünftigen Vermittlung seiner Postulate mit den Rechten des Verstandes, wodurch ein verfassungsmäßiger friedlicher Zustand des gegenseitigen gesetzlichen Sichbeeinflussens und Zusammenwirkens hergestellt würde: so bleibt es eben bei einem permanenten Conflikszustand, in welchem kein Theil zu seinem Rechte kommt und im inneren Kampf die beste Kraft sich nutzlos verzehrt. Nirgends stellt sich uns diese Disharmonie so auffallend dar, wie eben bei Jakobi, der von sich das denkwürdige Bekenntniß ablegt, daß er „mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstand ein Heide" sei. Freilich war er, genauer besehen, weder das eine noch das andere im vollen und eigentlichen Sinn. Sein Christenthum reducirte sich auf den theistischen Gottesglauben, wie ihn ganz ebenso ein Mendelssohn bekannte; für das Specifische der christlichen Erlösungsreligion hatte er weder historisches Verständniß, noch religiöses Interesse. Aber auch sein Verstandesheidenthum lag himmelweit ab von der wirklichen heidnischen Weltanschauung, welcher die Natur nicht die gottlose, sondern die gotterfüllte, nicht Gott verbergend, sondern Gott offenbarend ist. Auf der einen Seite ließ sein Verstand ihn nicht über einen juden-christlichen Theismus hinaus- und durchdringen zu der Mystik des eigentlichen christlichen Gottesbewußtseins, um welches er seine Freunde Hamann, Claudius u. A. schmerzlich und vergeblich beneidete; auf der andern Seite hinwiederum ließ die Scheu seines Herzens vor jeder leisen Annäherung an Pantheismus ihn nicht zu der tieferen und schöneren Naturanschauung eines Herder, Goethe,

Schelling kommen, welche, den mittelalterlich-scholastischen und den kartesianischen Bruch zwischen Natur und Geist versöhnend, in dem entgötterten Mechanismus wieder „der Gottheit lebendiges Kleid“ erkannten. So ist Jakobi ein überaus instruktives Beispiel dafür, wie der eigensinnig festgehaltene Zwiespalt zwischen Herz und Verstand, weit entfernt, beide zu ihrem Recht kommen zu lassen, vielmehr gerade beide verkümmern und verarmen läßt, indem Denken und Fühlen, statt sich gegenseitig zu fördern, statt erleuchtend und erwärmend, belebend und regelnd einander wechselweise wohlthätig zu beeinflussen, vielmehr im Kampf mit einander sich nur gegenseitig lähmen, hemmen und aufreiben.

Auf wesentlich demselben Standpunkt wie Jakobi steht auch der ästhetische Kantianer Fries. Hat er auch die erkenntnißtheoretischen Grundlagen genauer untersucht und mit den Kant'schen in bestimmtere, positive und negative Beziehung gesetzt, so bleibt doch auch bei ihm der Dualismus von Glauben und Wissen, idealer und empirischer Weltanschauung, Welt der Ahnungen und Gefühle, und Welt der gesetzmäßigen Erscheinungen, des Verstandes — völlig unversöhnt und unvermittelt. Daher mögen in dieser Philosophie zwar Solche, welche aus den Wogen des Zweifels einen ruhigen schützenden Hafen für die Ideale des Gemüths suchen, eine praktisch befriedigende Auskunft finden; allein dem strengeren Denken, welches nach der Realität jener Ideale und ihrer reellen Beziehung zur Welt der Wirklichkeit fragt, bietet sie keine Befriedigung, sondern verweist es zur Resignation auf einen problematischen Glauben; vollends für das philosophische Streben, das unserer Vernunft unabweislich ist, das auf Einheit der Weltanschauung, auf Versöhnung der Gegensätze, auf abschließende und zusammenfassende Prinzipien abzielt, bietet der Jakobi-Fries'sche Dualismus der Weltansichten einen Stein statt des Brodes.

III. Abschnitt.

Die spekulative Religionsphilosophie.

1. Fichte.

Fichte's Religionsphilosophie*) erschien mir von jeher als eine der interessantesten und lehrreichsten Partieen der Geschichte dieser Disciplin. Sie stellt in ihren mehrfachen Wandelungen die verschiedensten Seiten und Phasen der neueren Religionsphilosophie dar und dies so, daß man nie klarer als hier die innere Nothwendigkeit der Umbildung und des Fortschritts wahrnimmt. Wer Fichte etwas näher kennt, wer den in ihm vollzogenen Umschwung aus dem Kriticismus in die Spekulation mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, dem kann schwerlich ein Zweifel darüber bestehen, daß auch der jetzt wieder aufgekommene Neukantianismus ein nur vorübergehendes Durchgangsstadium ist, das uns mit der Unfehlbarkeit eines Naturprozesses einer spekulativen Versöhnung von Realismus und Idealismus zuführt, in welcher der negative oder skeptische Kriticismus aufgehoben sein wird in dem positiven oder spekulativen Kriticismus, der die Erscheinungen der Geschichte aus ihrem transscendentalen Prinzip, dem Wesen des Geistes, sowie dieses aus jenen wirklich begreift.

Bekanntlich hat sich Fichte in der gelehrten Welt als Schüler Kant's eingeführt durch die ad hoc geschriebene Schrift: „Kritik aller Offenbarung". Ihre Bedeutung lag darin, daß sie die erste Anwendung der Kant'schen Prinzipien auf das religiöse Gebiet war, denn Kant's eigene Religionsphilosophie war noch nicht erschienen. So ist denn auch ihr Standpunkt noch ganz der Kant'sche. Die Religion wird definirt als Vorstellung des Sittengesetzes unter der Form eines göttlichen Gebotes; eine solche Vorstellungsweise dient

*) Eine gediegene Darstellung derselben ist die Monographie von Dr. Fr. Zimmer, die soeben bei Dobberke & Schleiermacher, Berlin, erscheint.

dazu, die Autorität des Sittengesetzes zu schützen und zu stärken, seinen Sieg über die widerstrebende Neigung zu erleichtern. Gesetzt nun aber, es wäre irgend einmal die Menschheit in einem solchen Zustand der Depravation, daß die Kraft des Sittengesetzes nicht blos durch die Sinnlichkeit geschwächt, sondern gänzlich unterdrückt wäre, so müßte dann das sittliche Gefühl in ihr erst neu geweckt und begründet werden, was nicht anders denkbar wäre, als durch Ankündigung des Sittengesetzes in einer übernatürlichen Kundmachung Gottes oder durch Offenbarung. Der Inhalt einer solchen Offenbarung kann nun aber nie etwas anderes sein, als was schon in der vernünftigen Natur des Menschen angelegt ist, nehmlich das allgemeine sittlich-religiöse Bewußtsein von Gesetzen des Guten und von Gott als heiligem Gesetzgeber. Daß aber dieser im menschlichen Geist von Haus aus angelegte Inhalt an ihn herantritt in der Form einer übernatürlichen göttlichen Kundgebung, dies ist unter gewissen geschichtlichen Voraussetzungen eine wohl zu begreifende Erscheinung des menschlichen Bewußtseins, erklärlich nehmlich eben aus dem Zwiespalt zwischen Vernunftanlage und übermächtiger Sinnlichkeit, in welchem also der Mensch sich selbst, seinem wahren Wesen entfremdet ist, dasselbe also nur als ein fremdes, von außen ihm zukommendes, erfassen kann. Hierbei fügt Fichte ausdrücklich hinzu, daß es der theoretischen Vernunft zur Untersuchung anheimgestellt bleiben müsse, was einer solchen als göttliche Kundgebung vorgestellten Begebenheit an sich zu Grunde liegen möge; und es sei wohl möglich, daß das, was der Einbildungskraft als unmittelbare übernatürliche Thatsache erscheine, sich als eine formal ganz natürliche, wenn auch inhaltlich übernatürliche, weil der übersinnlichen Welt der Freiheit angehörige Begebenheit erkennen lasse. Man sieht, Fichte steht hier, was die Frage nach der objektiven Realität einer supranaturalistischen Offenbarung betrifft, noch so ziemlich auf dem Boden des Kant'schen „non liquet", was auch unter Voraussetzung der dualistischen Kant'schen Erkenntnißtheorie, seines skeptischen Kriticismus, das einzig mögliche ist. Zugleich aber deutet sich doch schon hierin der künftige Fortschritt über Kant hinaus an, daß Fichte, indem er das Ansich der Offenbarung noch dahingestellt sein läßt, sich inzwischen anschickt, den subjektiven Offenbarungsglauben als ein unter Umständen natürliches und nothwendiges Phänomen des menschlichen Bewußtseins zu er-

klären, wobei er auf die Rolle, welche die Einbildungskraft als Mittlerin unserer sinnlichen und geistigen Natur spiele, bedeutsam hinweist.

Den entscheidenden Fortschritt über Kant hinaus hat Fichte in seiner „Wissenschaftslehre" gemacht. Dieselbe sollte zwar nach seiner Meinung nichts anderes sein als die richtig erklärte Kant'sche Lehre. Und in der That zog sie diejenigen Consequenzen derselben, welche allein übrig blieben, wollte man dem Skepticismus entgehen, welchen Aenesidemus-Schulze als das unmittelbare Ergebniß aus der Zwiespältigkeit der Kant'schen Prinzipien nachgewiesen hatte. Fichte war mit den scharfsinnigen Kritikern Kant's darin völlig einverstanden, daß die Annahme eines vom Ich verschiedenen Dinges an sich, das von uns unerkennbar und gleichwohl die Ursache aller unserer Empfindung und unseres Erkenntnißstoffes sei, „die abenteuerlichste Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus" wäre, eine Halbheit und ein Selbstwiderspruch, der allerdings nur zum vollendeten Skepticismus eines Hume, welchen Kant eben überwinden wollte, zurückführen müßte. Allein daß jene Annahme die wirkliche Meinung Kant's darstelle, wie seine Kritiker voraussetzten, davon kann sich Fichte nicht überzeugen. Sollte Kant wirklich die Empfindung vom Eindruck eines außer uns vorhandenen Dinges ableiten, so müßte Fichte die „Kritik der reinen Vernunft" eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes. Im Gegensatz zu solcher Halbheit erscheinen ihm nur zwei Standpunkte konsequent: entweder man macht zum Prinzip das vom Bewußtsein unabhängige Ding — Dogmatismus; oder das vom Ding unabhängige Bewußtsein — Idealismus; jener ist konsequent von Spinoza vertreten, letztern will Fichte als die wahre Consequenz Kant's nachweisen. Welchen von beiden formal gleichsehr möglichen Standpunkten man wähle, ist nach Fichte in erster Linie eine Sache des Charakters; der freie in sich selbst ruhende Charakter wird auch das in sich selbst begründete Ich zum Ausgangspunkt seiner Weltanschauung machen. Aber auch theoretisch ist dies das einzig Mögliche, denn der Dogmatiker kann vom Ding aus nie das Bewußtsein erklären, also nie die Erkenntniß, die er doch selber haben will, als seine Thätigkeit begreiflich machen; mag er noch so scharfsinnig Ding an Ding im fortgehenden Causalnexus reihen, er wird nie in dieser einförmigen Kette einen Punkt erreichen, wo das Ding sich in Vor-

stellung wandelte, wo zum Sein und Geschehen das Sehen dieses Seins und Geschehens hinzukäme, wo das Ding Objekt würde für eine Intelligenz. Diese einfache Wahrheit ist in der That der Fels, an welchem noch jeder einseitige Realismus, d. h. Materialismus, gescheitert ist und in alle Ewigkeit immer wieder scheitern muß. Nur folgt hieraus nicht das verzweifelte „ignoramus et ignorabimus", welches die Tagesmeinung als höchste Weisheit preist, sondern es folgt nur, daß man den Standpunkt von vornherein nicht in der Peripherie nehmen darf, sondern im Mittelpunkt, nicht im todten Ding, sondern im lebendigen Geist!

Wie Fichte dies in der Wissenschaftslehre gethan hat, kann hier, wo es sich nur um die Geschichte der Religionsphilosophie handelt, natürlich nicht näher dargestellt werden. Nur soviel sei darüber gesagt. Fichte hat den Knoten der Kant'schen Philosophie kühn und gewaltig mit dem Schwert zerhauen: Das fatale Ding an sich, ohne welches man (nach Jakobi's trefflichen Worten) nicht in die Kant'sche Philosophie hineinkommen kann und mit welchem man doch nicht in ihr bleiben kann, beseitigt Fichte einfach damit, daß er es zu dem eigenen Produkt des Ich macht, dessen produktive Einbildungskraft auf die selbstgesetzte Schranke seiner Thätigkeit reflektirt und dieselbe, weil sie der bewußten Reflexion vorausgegeben ist, als einen von außen gegebenen Gegenstand anschaut; die ganze objektive Welt ist hiernach nur die Erscheinung der unendlich schaffenden und reflektirenden Thätigkeit, die das Wesen des Ich selbst ist. Der halbe und unklar schillernde Idealismus Kant's war hiermit allerdings in einem ganzen und konsequenten Idealismus vollendet. Aber diese Consequenz war zunächst durch eine starke Einseitigkeit erkauft. Indem die Wissenschaftslehre von dem Ich, dessen Bewußtsein der Gegenstand der Kant'schen Kritik gewesen war, also vom empirischen menschlichen Ich ausging, und die ganze objektive Welt zu seinem selbstgesetzten Bewußtseinsphänomen machte, erschien das menschliche Ich als der Weltschöpfer — eine Paradoxie, die in die Fichte'sche Wissenschaftslehre keineswegs vom Mißverstand hineingedeutet ist, sondern in ihr wirklich liegt; doch freilich so, daß auch der Ansatz zur Ueberwindung dieser Einseitigkeit von Anfang nicht fehlte. Denn wenn doch das bewußte Ich nie ist ohne seinen Gegensatz, das Nichtich, beide sich also gegenseitig bedingen, weil Bewußtsein eben nur wird durch diese

Entgegensetzung, so liegt ja freilich der Schluß sehr nahe, daß nicht blos das eine der beiden Glieder (das Nichtich, Objekt) Erscheinung und Produkt des andern sei, sondern beide Erscheinung und Produkt eines Dritten und Höheren seien, das sich dann zu beiden, zu Ich und Welt, als der transscendentale Realgrund verhalten muß und sonach mit dem Subjekt, dem Ich, so wenig wie mit dem Objekt, dem Ding, zusammenfallen kann. So führt der konsequent-subjektive Idealismus allerdings mit innerer Nothwendigkeit weiter zum objektiven oder absoluten, welche Wendung Fichte selber später im Einklang mit Schelling genommen hat. Daß aber darum doch diese spätere objektive Wendung von dem ursprünglichen subjektiven Idealismus Fichte's sehr bestimmt zu unterscheiden ist, dies zeigt sich nirgends klarer, als eben in der Religionsphilosophie des früheren und des späteren Standpunkts.

Die erstere findet sich in den Schriften, die auf den bekannten Atheismusstreit Bezug haben. In dem Aufsatz: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" setzte sich Fichte zum Zweck, gegenüber dem skeptischen Atheismus des Kantianers Forberg den religiösen Glauben als ein wesentliches Element unseres vernünftigen sittlichen Bewußtseins nachzuweisen und damit seine Wahrheit zu begründen; „denn was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin nothwendig; und was nicht nothwendig ist, ist eben darum vernunftwidrig; das Fürwahrhalten des letztern ist Wahn und Traum, so fromm auch etwa geträumt werden möge". Er zeigt zuerst, daß der Gottesglaube nicht abgeleitet werden könne aus unserem sinnlichen Bewußtsein, vermöge des Schlusses aus der Existenz und Beschaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben. Eines solchen Schlusses sei der unter der Vormundschaft der Vernunft und ihres Mechanismus stehende Verstand nicht fähig. Denn entweder erblicke man die Sinnenwelt aus dem Standpunkt des gemeinen Bewußtseins, der zugleich der der Naturwissenschaft sei, oder vom transscendentalen Gesichtspunkt aus. Im erstern Fall sei die Vernunft genöthigt, bei der Welt als einem Absoluten stehen zu bleiben; sie muß die Welt als ein organisirtes und organisirendes Ganzes betrachten, das den Grund aller seiner Phänomene in sich selbst, in seinem immanenten Gesetz enthält. Eine Erklärung der Welt und ihrer Form aus Zwecken einer Intelligenz

ist unmöglich; denn die Bestimmungen einer Intelligenz sind Begriffe; wie nun diese sich entweder in Materie verwandeln (nach der Lehre von der „Schöpfung aus Nichts") oder auf eine selbstständige ewige Materie bearbeitend einwirken sollten? darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen. Dagegen vom transscendentalen Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre aus betrachtet, ist die Sinnenwelt der Widerschein unserer eigenen inneren Thätigkeit und nicht eine für sich bestehende Welt; was aber nicht ist, nach dessen Grund kann nicht gefragt werden und es kann also auch nichts außer ihm angenommen werden, um es zu erklären. Giebt es sonach von der Sinnenwelt aus keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen Weltordnung aufzusteigen, so kann diese nur von dem uns unmittelbar gegebenen Uebersinnlichen aus begründet werden, also von unserem Bewußtsein der Freiheit und der sittlichen Bestimmung. Dies ist das absolut Positive und Gewisse, über welches nicht zurückgegangen werden kann auf einen tieferen Grund; aber in seiner unmittelbaren Gewißheit liegt auch aller wesentliche Glaube als die nothwendige Voraussetzung von jenem schon miteingeschlossen. Sofern ich nehmlich an meine sittliche Bestimmung nicht ernstlich und thatkräftig glauben kann, ohne die Ausführbarkeit meiner sittlichen Zwecke in der Sinnenwelt anzunehmen, so ist im Glauben an meine Freiheit und Bestimmung unmittelbar zugleich mitgesetzt der Glaube an das Geordnetsein der Sinnenwelt für die sittlichen Zwecke der Freiheit. Die Welt erscheint, von hier aus betrachtet, nur noch als „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht", diese als das einzig Wesenhafte, auf welches alles Andere nur als Mittel und Erscheinung bezogen ist. Eben diese „moralische Ordnung" nun ist das Göttliche, was den Gegenstand alles wahren Glaubens bildet; daher auch das einzig mögliche Glaubensbekenntniß darin besteht: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Das ist aber auch der ganze und vollständige Glaube. Jene lebendige und wirkende Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Denn die moralische Ordnung ist nicht etwas Zufälliges, das erst von einem äußern Grunde abgeleitet werden müßte; sie ist ja selbst das absolut Erste aller objektiven Erkenntniß, der in sich unbedingte Grund aller andern Gewißheit. Wollte man auch von

der moralischen Ordnung den Schluß machen auf ihren Grund in einem besonderen Wesen und diesem Persönlichkeit beilegen, so hätte man damit erst nichts gewonnen, sondern sich nur in unlösliche Schwierigkeiten verwickelt. „Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construktion dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesem Wesen die moralische Weltordnung ebensowenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut, wie zuvor". Der Glaube muß also, ohne nach tieferem Grunde zu fragen, einfach bei dem unmittelbar Gegebenen stehen bleiben, welches zweifellos gewiß ist: daß es eine moralische Weltordnung giebt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; daß jedes seiner Schicksale, insofern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plan, daß ohne ihn kein Haar fällt vom Haupte und kein Sperling vom Dach, daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt und jede böse sicher mißlingt, und daß denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. So unzweifelhaft aber, als dies, ist andererseits auch, daß der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend ist.

Weiter ausgeführt hat Fichte diese Gedanken in der Schrift: „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus". Moralität und Religion, sagt er hier, sind absolut Eins, beide ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das erste durchs Thun, das zweite durch Glauben; die philosophische Distinktion der Ansicht für eine wirkliche Unterscheidung der Sachen zu halten, ist hier schädlicher als irgendwo. Sobald sich nur der Mensch zum Wollen der Pflicht schlechthin um der Pflicht willen erhebt, so versetzt er sich in die Welt des Uebersinnlichen und damit drängt sich ihm die Gewißheit und der Geist dieser anderen Welt auf; die Befreiung des Willens,

die er sich selbst verschafft, wird ihm dann Mittel und Unterpfand einer Befreiung seines ganzen Seins, denn er erkennt dann alles Sinnliche als bloßen Widerschein jenes Uebersinnlichen, als Mittel der sittlichen Pflicht, es hört ihm auf, Selbstzweck zu sein. In dieser seiner unmittelbaren Beziehung auf die Welt des Guten hat der Mensch Gott, aber ein Sein Gottes außer und hinter dieser Beziehung noch anzunehmen, ist kein Grund, — es wäre denn, daß man einen substantiellen und aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott eben um der sinnlichen Glückseligkeit willen haben möchte. Und dies, meint Fichte, sei allerdings der Fall bei seinen Gegnern und Anklägern; weil ihr Herz durch das sinnliche Sein befriedigt werde, bleibe auch ihr Denken beim sinnlich plumpen Dogmatismus stehen. „Ihr Gott ist der Geber alles Genusses, der Austheiler alles Glücks und Unglücks an die endlichen Wesen: Das ist sein Grundcharakter. Wer da Genuß will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist; die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertödtet in uns auf immer die Begierde. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen, ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich „der Fürst der Welt", der schon längst durch den Mund der Wahrheit gerichtet ist. Was sie Gott nennen, ist mir ein Götze; sie sind die wahren Atheisten; daß ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, ist's, was sie Atheismus nennen".

Wir begegnen hier einer analogen paradoxen Einseitigkeit, wie in der Wissenschaftslehre. Einseitig ist die Polemik gegen die Gegner, als ob ihre Vorstellung eines persönlichen außerweltlichen Gottes nothwendig in sinnlicher Denkart begründet wäre und nicht auch mit reiner praktischer Frömmigkeit verbunden sein könnte und gewiß oft wäre! Es zeigt sich hier eine schwache Seite Fichte's, daß es ihm sehr schwer wurde, sich in fremde Vorstellungsweisen unbefangen und mit billiger Würdigung derselben hineinzuversetzen; weil bei ihm das Denken so unmittelbar eins war mit dem Charakter, schob er gar zu rasch auch bei Andern rein theoretische Abweichungen auf Rechnung von Charakterfehlern. — Einseitig war aber auch seine positive Antithese. Denn die „moralische Ordnung", die er hier als das Göttliche proklamirt, ist doch immer nur ein Formalprinzip, ein Gesetz, welches

als ſolches noch unmöglich die Idee Gottes erſchöpfen kann; dieſelbe mag ſo überſinnlich, als man will, gefaßt ſein, immer wird ſie doch irgendwie als ein Realprinzip alles endlichen Daſeins, auch des ſittlichen Menſchenlebens, gedacht werden müſſen. Ein abſolutes Formalprinzip, neben welchem die poſitive Realität nur in das menſchliche Ich fiele, iſt überhaupt gar nicht konſequent zu denken. Fichte ſelber hat dies auch ſpäter auf's Klarſte erkannt und daher ſeinen eigenen früheren Standpunkt als eine noch untergeordnete Weltanſicht bezeichnet, über welche ſich die wahre Religioſität wie Philoſophie hoch erhebe. Und wir gehen ſicher nicht irre, wenn wir als Motiv dieſer ſpätern Wendung neben den inneren dialektiſchen Gründen, die in der Wiſſenſchaftslehre ſelber lagen, auch eben dieſen Atheismusſtreit betrachten, der Fichte Anlaß gab, über das Verhältniß des menſchlichen Ich zum Weſen Gottes ſich klarere Rechenſchaft zu geben, als er von Anfang gethan hatte.

Von jener paradoxen und ſchroffen Haltung lenkte Fichte bald ſchon (in den „Rückerinnerungen, Antworten und Fragen") zu einer beſonneneren Betrachtungsweiſe zurück. Von beſonderer Bedeutung iſt hier die ſcharfe Unterſcheidung zwiſchen der Religion ſelbſt als praktiſchem Leben und der Religionstheorie, ſei es theologiſchen oder philoſophiſchen. Die Religionsphiloſophie kann wohl und muß zeitweiſe, wie Fichte meint, in Streit kommen mit der Theologie als der poſitiven Religionslehre, aber damit iſt ſie noch keineswegs in Streit mit der Religion ſelbſt, mit dem lebendigen religiöſen Sinn der Menſchen. „Religion zwar iſt Angelegenheit aller Menſchen, und Jeder redet da mit Recht hinein und ſtreitet. Aber Religionsphiloſophie iſt nicht Religion und nicht für Alle und Aller Urtheil: die Religion iſt wirkend und kräftig, die Theorie iſt todt an ihr ſelber; die Religion erfüllt mit Gefühlen und Empfindungen, die Theorie ſpricht nur von ihnen; ſie zerſtört ſie weder, noch ſucht ſie neue zu erzeugen". Daraus folgert er die Regel für die religiöſe Volkserziehung, daß die religiöſe Bildung nicht von einem theoretiſchen Unterricht ausgehen dürfe, ſondern von der Bildung des Herzens zur reinen Tugend und Sittlichkeit; auch ſoll nicht vom Daſein oder Weſen Gottes an ſich geredet werden, ſondern nur von ſeinen Beziehungen zu uns, ſeinen Thaten; übrigens ſoll der religiöſe Unterricht überhaupt nicht Neues in den

Menſchen hineinbringen, ſondern nur das, was ſchon in ihm liegt, entwickeln und beleben.

Neben der durch die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt geforderten Conſequenz und neben den Anläſſen des Atheismusſtreites hat wohl auch perſönliche Erfahrung in den neuen Lebenskreiſen, die Fichte in Berlin kennen lernte, zu ſeiner Wandelung beigetragen. Hatte er es im Atheismusſtreit mit verfolgungsſüchtiger Orthodoxie zu thun, gegen welche er das Recht der freien Wiſſenſchaft vertrat, ſo lernte er in dem damaligen Berlin, wohin er nach der Entlaſſung aus Jena 1799 überſiedelte, den Geiſt der ſeichten und frivolen Aufklärung kennen, welche mit dem Aberglauben auch jeden Glauben, jede tiefere Ueberzeugung von ſich geworfen hatte und die Leere doch in keiner Weiſe aus ihrem philoſophiſchen Bewußtſein auszufüllen vermochte. Wie ſehr dieſe Sinnesweiſe Fichte zuwider war, ergiebt ſich aus den ſämmtlichen Reden über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", das er bekanntlich als die Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit bezeichnete, weil die Geſellſchaft, indem ſie ſich von aller Autorität befreite, zugleich allen vernünftigen und idealen Gehalt des Denkens und Lebens eingebüßt habe. Insbeſondere über die religiöſe Freigeiſterei fällt er in der 16. dieſer Vorleſungen das ſcharfe Urtheil: „Das leere und unerquickliche freigeiſteriſche Geſchwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weiſe ſich auszuſprechen; es hat ſich ausgeſprochen und wir haben es vernommen und es wird von dieſer Seite nichts Neues und nichts beſſer geſagt werden, als es geſagt iſt. Wir ſind deſſelben müde; wir fühlen ſeine Leerheit und völlige Nullität, welche es uns in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige giebt. Er bleibet, dieſer Sinn, und fordert dringend ein Geſchäft für ſich. Eine männlichere Philoſophie hat ſeitdem ihn dadurch zu beſchwichtigen verſucht, daß ſie einen andern Sinn in Anſpruch nahm, den für abſolute Moralität, unter dem Namen des kategoriſchen Imperativ. Manches kräftige Gemüth hat daran ſich aufgerichtet und geſtählt; aber dies konnte nur eine Zeit lang dauern; gerade dadurch, daß ein verwandter Sinn gebildet wird, fühlt der unbefriedigte um ſo ſtärker ſeine Nichtbefriedigung. Wird nur endlich das Wahre an ihn kommen, ſo wird er, gerade darum, weil er geruhet und an mancherlei Unrichtigem ſich verſucht hat, dieſes Wahre um ſo ſchärfer unterſcheiden und um ſo inniger ſich aneignen".

Die wahre Religion unterscheidet also Fichte von jetzt an auch auf's bestimmteste von der reinen Sittlichkeit, mit welcher er sie früher als absolut eins bezeichnet hatte: „sie tritt durchaus nicht in die Erscheinung und treibt den Menschen zu nichts, was er nicht außerdem gethan hätte. Aber sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst und durchaus frei und durchaus klar und selig, mit einem Wort: sie vollendet seine Würde". Der Sittliche gehorcht dem Pflichtgebot in seiner Brust, schlechthin, weil es gebietet; aber er weiß dabei nicht, was die Pflicht, der er sein Sein opfert, eigentlich wolle und was sie an sich selber sei? Sein Thun mag daher äußerlich, in der Erscheinung noch so vollkommen sein, so ist doch innerlich, in der Wurzel seines Wesens, noch Zwiespalt, Unklarheit, Unfreiheit, und darum Mangel an absoluter Würde. Erst die Religion ist's, die dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes eröffnet, das als Pflichtgebot dem freien und edlen, als Naturgesetz dem unedleren Werkzeug gebietet; sie läßt ihn dasselbe als das lebendige Entwicklungsgesetz des Einen unendlichen Lebens erkennen. Was der moralische Mensch Pflicht und Gebot nannte, ist dem Religiösen die geistigste Blüthe des Lebens, sein Element, in welchem allein er athmen kann. Für ihn kommt das gebietende Soll zu spät, ehe es gebietet, will er schon und kann nicht anders wollen. Wie vor der Moralität alles äußere Gesetz verschwindet, so verschwindet vor der Religiosität selbst das innere; der Gesetzgeber in unserer Brust schweigt, denn der Wille, die Lust, die Liebe, die Seligkeit hat das Gesetz in sich aufgenommen. Die Schmerzen der Selbstüberwindung, die für den Moralischen das stumme Opfer blinden Gehorsams ist, sind dem Religiösen nicht mehr eigener Schmerz, sondern der Schmerz einer niedern Natur, die gegen sein wahres Selbst verschworen ist, die Wehen einer neuen Geburt, welche über alle Erwartung herrliches Leben erzeugt. Ueber Zeit und Vergänglichkeit ist der von der Religion Geweihte erhaben; denn seine Liebe wurzelt in dem Einen göttlichen Grundleben, darum hat und besitzt er in jedem Moment das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit unmittelbar und ganz. Die Sittlichkeit verhält sich zu der so verstandenen Religion wie eine vorbereitende Vorstufe: „Durch Sittlichkeit gewöhnt man sich erst an den Gehorsam, und dem geübten Gehorsam erst geht die Liebe auf als seine süßeste Frucht und Belohnung".

Ist hiermit die Religion nach ihrer praktischen oder mystischen Seite, wie sie harmonische Grundstimmung des Gemüths ist, beschrieben, so führt Fichte im Folgenden weiter aus, daß diese Stimmung auf einer theoretischen Weltansicht ruhe, welche die ganze Welt und alles Leben in der Zeit nicht für das wahre und eigentliche Dasein gelten lasse, sondern als die getheilte Erscheinung des in sich einigen göttlichen Seins betrachte. Nach dieser Seite kann er geradezu sagen: „Metaphysik, zu deutsch: Uebersinnliches, ist das Element der Religion. Vom Anbeginn der Welt an bis auf diesen Tag war die Religion, in welcher Gestalt sie auch erscheinen mochte, Metaphysik; und wer die Metaphysik, lateinisch: alles Apriori, — verachtet und verspottet, der weiß entweder gar nicht, was er will, oder er verachtet und verspottet die Religion". „Die Religion ist gar kein Thun noch Thätiges, sondern sie ist eine Ansicht, sie ist Licht, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltung des Lebens in sich trägt und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt. Das richtige Handeln findet sich dann von selber, denn die Wahrheit kann nicht anders handeln als nach der Wahrheit; aber dieses richtige Handeln ist kein Opfer mehr, noch ein Dulden und Entbehren, sondern es ist selber die Ausübung und Ausströmung der höchsten inneren Seligkeit".

So unleugbar es ist, daß in diesen Sätzen treffende Wahrheiten enthalten sind, daß sie dem eigenthümlichen Wesen der Religion ungleich näher kommen, als die frühere Zusammenfassung derselben mit dem moralischen Handeln, so wenig kann uns doch auch die Unklarheit entgehen, welche darin liegt, daß die Religion jetzt mit der Metaphysik, der Theorie, dem Denken über die Welt so nahe zusammengestellt wird, daß ihr eigenthümlicher Unterschied gegenüber der Wissenschaft zu verschwinden droht. Eine bestimmtere Abgrenzung der Religion auch nach dieser, wie nach jener Seite hin finden wir erstmals in der Schrift: „Anweisung zum seligen Leben" (1806).

In der einleitenden dieser Vorlesungen wird der Begriff des seligen Lebens entwickelt: Leben, Liebe und Seligkeit sind schlechthin Eins und dasselbe. Offenbare mir, was du wahrhaft liebst, was du mit deinem ganzen Sehnen suchst und anstrebest, wenn du den wahren Genuß deiner selbst zu finden hoffest, und du hast mir dadurch dein Leben gedeutet; was du liebest, das lebest du. Diese Liebe

ist eben dein Leben und die Wurzel, der Sitz und Mittelpunkt deines Lebens. Alle übrigen Regungen in dir sind Leben nur, inwiefern sie sich nach diesem einzigen Mittelpunkt hin richten. Aber das wahre Leben ist nur das Leben in der Einheit mit dem wahren einen und unwandelbaren Sein, das Leben in Gott, die Liebe Gottes; wogegen die Weltliebe, das Leben in dem wechselnden und scheinenden Dasein ein bloßes Scheinleben ist, das nach Befriedigung stets sucht und jagt, ohne sie doch irgendwo im Endlichen wirklich zu finden. Ergriffen werden kann aber das Ewige nur durch den Gedanken; es besteht das wahrhaftige Leben im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selbst und der Welt als hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen. „Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens (die Spekulation) kommt die Gottheit und ist mit keinem andern Sinn zu fassen;" nicht in (bloßen) Empfindungen und Gefühlen, denn diese sind vom Ungefähr abhängig, dunkel und dauerlos; auch nicht in moralischen Handlungen, denn zur wahren, das Gute frei schaffenden Tugend erhebt sich ja Niemand, der die Gottheit nicht in klaren Begriffen liebend umfaßt. Eben diese wahre Ansicht unserer selbst und der Welt im unveränderlichen göttlichen Wesen ist „der Glaube", von dem auch das Christenthum die Seligkeit abhängig macht. Erst nachdem dieser wahre Glaube aus der Welt verschwunden war, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so „auf wildem Holze edle Früchte gesucht". Daß aber Fichte unter diesem denkenden Erfassen des Ewigen und Göttlichen keineswegs einen blos theoretischen Akt versteht, verräth sich schon darin, daß er den Weg zu diesem wahrhaftigen Denken ganz als religiöse Umwandlung, als „Wiedergeburt" schildert. Die erste Bedingung dazu ist: Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine! Die Gegenstände unserer Liebe müssen erbleichen und entschwinden, damit wir sie im Aether der neuen Welt, die uns aufgeht, verschönert und verklärt wieder erhalten. Das Endliche muß sterben; „es stirbt im Scheinleben immerfort, wo aber das wahre Leben beginnt, stirbt es in dem Einen Tode für immer und für alle die Tode, die im Scheinleben seiner warten".

Wir sehen, diese „Anweisung zum seligen Leben" will eine Art von religiös-philosophischer Heilslehre geben. Wie nun die Dogmatik

den Heilsprozeß in eine bestimmte Ordnung von aufeinanderfolgenden Stufen und Formen des religiösen Hergangs gebracht hat, so unterscheidet Fichte die verschiedenartigen Weisen der praktischen und theoretischen Weltanschauung als ebensoviele Stufen des geistigen Entwicklungsprozesses der Menschen.

Die erste, niederste und oberflächlichste Weise, die Welt zu nehmen, ist die, welche die sinnliche Erscheinung für das wahre und höchste Sein hält (theoretischer und praktischer Materialismus). Die zweite Ansicht betrachtet die Welt als ein Gesetz der Ordnung und des gleichen Rechts in einem System vernünftiger Wesen, und sieht eben in dem ordnenden Gesetz, dem gebietenden und verbietenden Imperativ, das eigentlich Reale, Grund und Zweck der Erscheinungswelt; dies ist der Standpunkt der Kant'schen Philosophie, wie Fichte sie aufgefaßt und seiner eigenen Rechts- und Sittenlehre zu Grunde gelegt hatte (wenn er freilich hinzufügt, daß er sie gleichwohl „niemals als die höchste Weltansicht betrachtet" habe, so ist das eine offenbare Selbsttäuschung). Die dritte Ansicht ist die aus dem Standpunkt der wahren und höheren Sittlichkeit. Auch hier gilt ein Gesetz für die Geisterwelt als das Höchste und Erste, das absolut Reale; aber das Gesetz nicht als ein lediglich ordnendes, sondern als ein schaffendes, welches nicht blos, wie jenes, die Form der Idee, sondern die reale Idee selbst anstrebt, indem es die Menschheit in dem von ihm Ergriffenen zum Abbild und zur Offenbarung des inneren göttlichen Wesens macht. Durch diese höhere Moralität allein ist Religion (besonders die christliche), Weisheit und Wissenschaft, Gesetzgebung und Cultur, die Kunst und alles Gute und Achtungswürdige in die Welt gekommen; unter den Philosophen mag ein Plato und Jakobi sie ahnend gestreift haben, am meisten aber findet sie sich bei den Dichtern. Die vierte Ansicht ist die der Religion, welche das Heilige, Gute und Schöne als die volle und einzige Erscheinung des Wesens Gottes in uns erkennt. Nach ihr ist Gott allein und außer ihm ist nichts (versteht sich im absoluten Sinne von „Sein"); wir sind seine unmittelbare Erscheinung, die Welt seine mittelbare Erscheinung, vermittelt nehmlich durch unser Bewußtsein, in dessen Reflexion das Eine göttliche Leben gebrochen erscheint in eine Vielheit von Dingen, wie das Eine Licht im Prisma sich bricht zur Mannigfaltigkeit der farbigen Strahlungen. Weil wir also das Eine nur sehen im

Reflex des Bewußtseins als Vieles, als Welt der Erscheinungen, darum sehen wir überall nicht Gott, sondern nur seine Hülle, heiße sie nun materielles Ding oder ideelles Gesetz, Naturgesetz oder Sittengesetz: immer ist's doch nicht er selbst, „immer verhüllt uns die Form das Wesen, immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserem Auge im Wege". Doch das gilt nur für den empirischen Standpunkt der am Einzelnen haftenden Weltbetrachtung (sei es der sinnlichen Wahrnehmung, sei es der verständigen Reflexion, die doch auch nur vom Einen zum Andern diskursiv fortgehe). Aber „erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Prinzip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und wirst!" Die Vielheit der äußern Erscheinung, die zwar für das empirische Bewußtsein bleibt, wird jetzt erkannt als das, was sie ist, als der wesenlose Widerschein des Einen göttlichen Seins im Spiegel der Reflexion, aber als das Wesen selbst, als das unmittelbare und kräftige Leben Gottes wird des Menschen heiliges Leben und Lieben erkannt. „Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist! Schaue an das Leben seiner Ergebenen und du schaust ihn an! Ergieb dich selber ihm und du findest ihn in deiner Brust!" — Sieht die Religion also in allem Mannigfaltigen die Erscheinung des Einen göttlichen Lebens, so fügt die Wissenschaft (in ihrer Vollendung als Philosophie) noch als fünfte und letzte Stufe hinzu die Erkenntniß des Wie? dieses Zusammenhangs; sie verwandelt den Glauben in Schauen, indem sie das, was für die Religion nur absolutes Faktum ist, genetisch deducirt. Die Frömmigkeit an sich, als gottseliges und seliges Leben, ist von ihr nicht abhängig, nur die Klarheit der Ueberzeugung ist's, was sie voraus hat. Und hat auch die Religion das mit der Wissenschaft gemein, daß sie nicht unmittelbar thätig, sondern betrachtend ist, eine ruhende Ansicht, die im Innern des Gemüths bleibt und nicht direkt zu einem bestimmten Handeln treibt, so hat sie doch auch wieder das Eigenthümliche, daß sie sich auf die Betrachtung nicht beschränkt, sondern zur praktischen Thatkraft wird, zum Willen, alles und jedes Geschäft als den Willen

Gottes an uns und in uns, zu betreiben. So ist die Religion „der innere Geist, der alles unser — übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes — Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht".

Man muß anerkennen, daß Fichte sich hiermit zu einem sehr hohen und reinen Begriff der Religion erhoben hat. Sie ist ihm jetzt weder mit dem moralischen Handeln identisch (wie Anfangs), noch auch mit dem metaphysischen Denken (wie später); sie ist ihm vielmehr ein Höheres oder Tieferes, das zu beidem sich als „der innere belebende Geist" und die harmonisirende Einheit verhält. Sie ist unser unmittelbares Bewußtsein von unserm Sein in Gott und Gottes Sein in uns, das Bewußtsein von jener transscendentalen Einheit, welche dem Bewußtseinsgegensatz von Ich und Welt ebenso zu Grunde liegt — denn dieser Gegensatz entsteht eben durch die Spaltung jenes Einen Seins im Bewußtsein — wie sie denselben in sich wieder zur harmonischen Einheit des „seligen Lebens" versöhnt; kurz: die Religion ist hier die Versöhnung des Bewußtseinsgegensatzes von Ich und Welt im Bewußtsein Gottes als ihrer transscendentalen Einheit. Es dürfte schwer sein, eine tiefere Definition der Religion zu finden, als diese; was gleichwohl diesen tiefgehenden Gedanken bei Fichte noch nicht zur vollen Klarheit und Fruchtbarkeit kommen ließ, war der auch jetzt noch nicht überwundene einseitige Idealismus.

Denn auch jetzt noch ist ihm die Welt nichts als das wesenlose Spiegelbild des menschlichen Bewußtseins, das keine Existenz für sich hat, sondern nur im Ich und für das Ich da ist. Der Unterschied gegen früher ist aber der, daß das Ich jetzt nicht mehr das Letzte, das wahrhaft und einzig Reale ist, sondern auch seinerseits nur wieder eine wesenlose Erscheinungsform des Einen göttlichen Lebens, welches das einzige wirkliche Sein in allem scheinenden Dasein ist. Das Eine Sein Gottes zertheilt sich zunächst in die Vielheit der Bewußtseine, d. h. der bewußten Iche, und erscheint dann weiter in diesen als Gegensatz von Ich und Welt; das Ich ist der unmittelbare Reflex des Einen Unendlichen in der verendlichenden Wissensform, die Welt aber der Reflex dieses Reflexes, der Widerschein des Erscheinens des göttlichen Seins im Bewußtsein. War die Wissenschaftslehre subjektiver Idealismus, so ist jetzt also die Einseitigkeit des Subjektivismus zwar durch die Wendung vom Ich zum objektiven

All-Einen überwunden, nicht aber auch die Einseitigkeit des Idealismus. Das vorher absolute Ich ist jetzt mit der Welt zwar insofern koordinirt, als beide gleichsehr nur endliche Erscheinungen des Einen Unendlichen sind; aber insofern doch auch wieder nicht, als nur das Ich die unmittelbare Erscheinung sein soll, die Welt dagegen blos die Erscheinung dieser Erscheinung, also vom Ich nach wie vor durch und durch abhängig, nicht eine reelle Schranke außer dem Ich und für seine subjektive Freiheit. Indem hierbei kein reeller, sondern nur ein phänomenologischer Gegensatz von Ich und Welt herauskommt, kann auch die Aufhebung dieses Gegensatzes im Gottesbewußtsein sich nicht über das blos Phänomenologische zur vollen Realität erheben. Derselbe Mangel ergiebt sich aber auch daraus, daß das Ich nur die selbstlose Erscheinungsform des Einen göttlichen Lebens sein soll, nicht ein reelles Selbst für sich, im Unterschied vom Unendlichen; genau genommen also nur ein nichtiger Schein, bei dem es sich nur um das Innewerden von dieser seiner Nichtigkeit, also um Vernichtung in Gott handeln kann, nicht aber um positive Erfüllung und reelle Selbst-Befriedigung in Gott, was doch, schon empirisch betrachtet, offenbar der Zweck aller Religion ist. Es ist die gewöhnliche Einseitigkeit aller abstrakten, pantheistischen Mystik, die uns hier auch bei Fichte wieder begegnet, wenn er z. B. einmal sagt: „So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden; sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten und sodann versinkt er in Gott". Allein um solch ein Versinken in Gott ist's dem Frommen doch nicht eigentlich zu thun, vielmehr darum, sich in Gott und durch ihn zu behaupten gegenüber der Welt. Versöhnung des feindlichen Gegensatzes von Ich und Welt, von freiem Streben und nothwendigem Sein sucht der Mensch allerdings in der Religion, nur aber nicht Versöhnung beider mittelst ihrer gemeinsamen Vernichtung und Versenkung in den Abgrund des All-Einen, sondern Versöhnung mittelst positiver Erhebung der realen Gegensätze zu der Harmonie ihres Einen gemeinsamen Grundes und Zieles. Uebrigens setzt ja auch Fichte selbst den Unterschied der wahren Religiosität vom falschen „Mysticismus" in die praktische

Kraft, welche aus ersterer fließe; nun ist doch alles Handeln nur möglich als Wirkung eines realen Subjekts auf ein reales Objekt; soll also die handelnde Thatkraft ein Kriterium der wahren Religion im Unterschied vom mystischen Quietismus sein, so wird sie wohl auch die Realität von Ich und Welt voraussetzen und werden also Selbst- und Weltbewußtsein nicht blos die wesenlosen Accidentien des Gottesbewußtseins sein dürfen, als welche sie in der zweiten Form des Fichte'schen Idealismus erscheinen. Auch von dieser Seite aus betrachtet, leuchtet es ein, daß der nächste Fortschritt über Fichte hinaus die Integrirung des einseitigen Idealismus durch einen wahren Realismus sein mußte — eine Wendung, welche die Philosophie mit Schelling genommen hat.

Gleichwohl darf uns diese geschichtlich bedingte Schranke nicht abhalten, die hohe Bedeutung der Fichte'schen Religionsphilosophie zu würdigen. Sie ist in der That die gemeinsame Wurzel für die später so weit auseinandergehenden Richtungen der (philosophischen wie theologischen) Religionswissenschaft. Sofern ihr die Religion das selige Leben in Gott, das unmittelbare Bewußtsein unseres Seins in Gott und Gottes Seins in uns ist, ist sie Vorgängerin der Schleiermacher'schen Theorie vom frommen Abhängigkeitsgefühl. Sofern ihr die Religion die Erhebung des Geistes über die Nichtigkeit und Unfreiheit des endlichen Daseins zur Wahrheit und Freiheit im Einen göttlichen Leben ist, das in der Religion zur thatsächlichen Erfahrung, wie in der Wissenschaft zur begrifflichen Erkenntniß kommt: insofern bereitet sie die Hegel'sche Religionsphilosophie vor, welche recht eigentlich als die systematisirte Durchführung der Fichte'schen Grundgedanken betrachtet werden darf. In ihrem Versuch, aus dem unendlichen Sein durch die sich wiederholenden Reflexionsakte das Endliche abzuleiten, liegen die Keime der Schelling'schen Potenzenlehre, überhaupt der theosophischen Spekulation. Endlich weisen sowohl der Feuerbach'sche Anthropologismus als der Schopenhauer'sche Idealismus deutlich genug auf Fichte als ihren Ausgangspunkt hin. Wie tief und reich muß eine Spekulation sein, in welcher so verschiedene, so entgegengesetzte Richtungen ihre Wurzeln haben können! Sollte nicht in dieser einheitlichen Wurzel auch die Gewähr liegen für die Möglichkeit einer höheren Synthese jener verschiedenen Richtungen, einer

Einheit, in welche das Wahre einer jeden derselben, ergänzt und geläutert durch die Wahrheit der andern, aufgehoben werden könnte? —

Ehe wir die Geschichte der Religionsphilosophie in dieser ihrer weitern Entwicklung über Fichte hinaus verfolgen, mögen noch einige interessante Einzelheiten seiner Philosophie des Christenthums hier ihre Stelle finden, da sie weniger bekannt sind, als sie es verdienen würden. Es ist besonders die letzte Schrift Fichte's über „Die Staatslehre oder das Verhältniß des Urstgats zum Vernunftreich", in welcher er das Christenthum als das weltgeschichtliche Mittel zur Herstellung des Vernunftreiches näher bespricht (Bd. IV., 521 ff.). In der christlichen Grundidee des „Reiches Gottes" liegt nach Fichte eine neue Ansicht von Gott und vom Menschen: jener ist nicht mehr die willkürliche Zwangsgewalt, was er im Glauben des Alterthums gewesen, sondern er ist das durch sein inneres Wesen bestimmte Heilige, ohne alle Willkür; darnach ist auch die Menschheit nichts als die mit dem göttlichen Willen übereinstimmensollende Freiheit*) Aller, „das Christenthum also das Evangelium der Freiheit und Gleichheit, nicht blos im metaphysischen, sondern auch im bürgerlichen Sinn" — so wenigstens nach seinem Grundprinzip. Daher setzt es an die Stelle des blinden Offenbarungs- und Autoritätsglaubens des Alterthums die unmittelbare Offenbarung in der individuellen Selbstanschauung eines Jeden (Mittheilung des Geistes der Wahrheit an die Einzelnen); und an die Stelle der heidnischen Mittlerschaft zwischen Gott und dem Menschen die Aufhebung jedes Zwischengliedes und die unmittelbare Einheit im Geist; und an die Stelle menschlicher Zwangsherrschaft setzt es (d. h. strebt es als das Ideal an) eine solche Verfassung, in welcher Jeder nur dem von ihm selbst deutlich erkannten Willen Gottes gehorcht. Die Alleinherrschaft des klar erkannten und frei von Jedem gewollten göttlichen Willens in der Menschheit ist das ewige Leben in der Zeit und ist das Wesen, der absolute Zweck des Christenthums für alle Zeit. Hiervon ist aber wohl zu unterscheiden seine historische Form, wie sie durch den Gegensatz gegen die Zeitmeinungen bedingt war und aus diesen zu erklären ist.

Geschichtlich kam das Himmelreich in die Welt damit, daß Jesus sich seines Berufes, es zu stiften, als unmittelbar von Gott ihm

*) Mit dem Begriff: „Himmel" (in „Himmelreich") soll eben das Ueberfinnliche, rein Intelligible, die Freiheit als Prinzip der Erscheinungen verstanden sein.

gewordenen Auftrags an die Menschheit bewußt wurde, womit er zugleich der erste Bürger dieses Reiches und sein Vorgang das Mittel für die Nachfolge der Uebrigen wurde, welchen sich die Idee des Gottesreichs in seinem persönlichen Vorbilde (als Ideal) darstellte. — Das eigentliche und einzige Mittel zur Seligkeit ist der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu, die Wiedergeburt. Hierüber sollen alle Menschen unterwiesen werden; aber damit zugleich die ganze Historie der Unterweisung (die positiv christliche Lehre) zu kennen, das trägt zur Seligkeit durchaus nichts bei. „Den Weg zur Seligkeit muß man gehen: das ist's: die Geschichte, wie er entdeckt und geebnet worden, ist wohl sonst gut, aber zum Gehen hilft sie nichts. Zum Christenthum kommt es gar nicht eher, auch in der Theorie, bis jener Weg der Seligkeit als der einzige und ganze erkannt ist, und das Historische als historisch dem freien Verstande anheimgegeben wird".*) Und in demselben Sinn heißt es anderswo:**) „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das Letztere macht nur verständig. Ist nur Jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Weg er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Jesus selbst wäre, wenn er jetzt zurückkehrte, damit zufrieden, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei preiste oder es überginge; und dies ist ja auch das Geringste, was von so einem Mann, der schon zu Lebzeiten nicht seine Ehre suchte, zu erwarten ist". Dabei bleibt es doch immer wahr, „daß bis an's Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth alle Verständigen sich tief beugen und Alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger die überschwängliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung anerkennen werden". — Was die evangelischen Wundererzählungen betrifft, so meint Fichte: „Jesus hat Wunderbares in Fülle gethan, weil er ein erhabener Mensch war, sein ganzes Dasein ist das größte Wunder im ganzen Verlaufe der Schöpfung; aber eigentliche Wunder (in der Sinnenwelt) hat er nicht gethan, nicht thun können noch sollen, indem diese im geraden Widerspruch stehen mit seinem Begriff von Gott

*) S. W. IV, 545. **) V, 485.

und dem göttlichen Reich. Ebenso hat Jesus ja keine Erscheinungen, Gesichte, Träume oder deß etwas gehabt und darauf sich berufen, wie die alten Propheten. Alles dies sind Hexenmittel, die einen willkürlichen Gott voraussetzen".*) Aller solcher Glaube sei nur Nachwirkung des jüdischen und heidnischen Aberglaubens, unwürdig der Reinheit des christlichen Gottesglaubens, dessen ewiges großes Wunder ist, Allen, die zu ihm nahen, ein neues Herz zu schaffen.

Die Idee der Rechtfertigungslehre findet Fichte darin, daß das vorchristlich geglaubte Verworfensein der Menschheit und Ausgeschlossensein aus Gottes Gemeinschaft, was die Erbsünde bedeutet, durch Jesum ein für allemal für das Bewußtsein der Menschen aufgehoben wurde, und zwar eigentlich durch seine Himmelreichspredigt, durch deren glaubensvolle Aufnahme Jeder in die Gottesgemeinschaft eintritt. Die biblischen, besonders paulinischen Reden vom sühnenden Tode Christi haben ihren Grund theils darin, daß die Jünger den Beginn des Himmelreichs vom Tode Jesu an datirten, theils namentlich in einer vom jüdischen Opferwesen entlehnten Bildersprache, deren Bedeutung eben nur in der Polemik gegen alles alte Sühneweſen liegt. Die Erlösung von der Sünde selbst aber oder die Heiligung, welche von jener Rechtfertigung wohl zu unterscheiden ist, kann nicht ein Anderer für uns bewirkt haben, sondern muß in Jedem selbst vorgehen auf dem einfachen Wege der Selbstverleugnung, des Sterbens mit Christo. Jede andere „Heilsordnung", bestehe sie nun in historischen Erkenntnissen oder kirchlichen Uebungen, geht aus dem natürlichen Selbst hervor und ist widerchristlich. — Die Aufgabe der Geschichte ist, daß die Form des Autoritätsglaubens mehr und mehr aufgehoben, sein Inhalt aber, das Reich der Vernunft und Freiheit, in welchem Gott das allein herrschende Prinzip der Gesammtheit ist, verwirklicht werde. „Jene Einführung des Christenthums in die Welt (wie sie mit der „Wiederkunft Christi" erwartet wird) ist nicht zu denken als eine einzige, momentane blitzähnliche Begebenheit, sondern selbst sie mag ihren stillen, langsamen und der Welt unbemerkten Gang gehen, ebenso wie die Ausgießung des heiligen Geistes ja auch Jahrhunderte gedauert hat und noch dauern wird, ehe man so recht eigentlich und allgemein sagen kann: Nun ist er da!"**)

*) IV, 548 u. 554. **) IV, 581.

2. Schelling.

Daß die Welt Erſcheinung des Geiſtes ſei, iſt der Grundgedanke der neueren Philoſophie von Kant an, die eben darum weſentlich Idealismus iſt. Aber bei Kant iſt dieſe Erſcheinung ſowohl im erkennenden Geiſt als im Ding an ſich begründet; da dies nach Kant zwei heterogene und in keiner inneren Beziehung zu einander ſtehende Urſachen ſind, ſo läßt ſich auch nicht beſtimmen, was an der Erſcheinung dem erkennenden Subjekt, was dem objektiven Ding angehöre, ſie drückt weder das Weſen des Einen noch das des Andern richtig aus, bleibt alſo ein zwiſchen Subjektivität und Objektivität unbeſtimmt und unbeſtimmbar ſchwankender Schein von ſtets nur problematiſcher Wahrheit. Bei Fichte ſodann iſt die Erſcheinung nur im erkennenden Geiſt begründet, ſie iſt das Produkt ſeiner Einbildungskraft, die ſelbſtgeſetzte Schranke ſeiner Freiheit, das verſinnlichte Materiale ſeiner Pflichten, kurz, ſie iſt der das Weſen des ſubjektiven Geiſtes treu abſpiegelnde Widerſchein deſſelben; darin, aber auch nur darin liegt ihre Wahrheit, eine eigene Wahrheit für ſich hat die dem Geiſt erſcheinende Welt nicht. Schelling dagegen nun will die Welt als die reale Erſcheinung des Geiſtes verſtehen, der auch ſchon für ſich, abgeſehen vom erkennenden Geiſt und vor ſeinem Erkennen, Wahrheit zukommt, aber eine Wahrheit, die dem Weſen des erkennenden Geiſtes nicht, wie das Kant'ſche Ding an ſich, fremdartig und verſchloſſen ſondern weſensgleich und daher ſeinem Erkennen zugänglich und offenbar iſt, ſo daß der Geiſt, indem er die Welt zum Gegenſtand ſeiner Erkenntniß macht, in ihr ſich ſelbſt wiederfindet; er erkennt in der Erſcheinung der Welt ſowohl ſein eigen Weſen als auch das ihrige, beide in gleicher objektiver Wahrheit, weil weſentlicher Einheit, und nur in verſchiedener Form der Selbſtverwirklichung und Darſtellung. So erhält hier der Idealismus zugleich ſeine Vollendung und ſeine Ergänzung, nicht eine Ergänzung durch äußerliche lahme Hinzufügung eines realiſtiſchen Anhängſels, ſondern in ſeiner Vollendung erweiſt er ſich als zugleich und unmittelbar eins mit dem Realismus: der Geiſt iſt die unſichtbare Natur, und die Natur der ſichtbare Geiſt; jener das Innere zu allem Aeußern, das wirkende Realprinzip zu allem Wirklichen, wie alles Aeußere

nur seine Selbstdarstellung, alles Wirkliche Form und Mittel seiner Selbstverwirklichung ist.

Von diesem Standpunkt aus ergaben sich nun für die Philosophie neue Aufgaben: es galt, in der Natur das bewußtlose Schaffen des Geistes zu erkennen, der durch die verschiedenen Organisationsstufen hindurch nach Bewußtsein und Freiheit ringt; es galt andererseits in dem geschichtlichen Leben des Geistes den Prozeß zu verfolgen, durch welchen er sich von seinem eigenen anfänglichen Befangensein in der Natur losreißt, zu sich selbst kommt; aber dann auch zu zeigen, wie er den Bruch mit der Natur wieder versöhnt, seine ursprüngliche Einheit mit ihr in höherer Form als sein freies Produkt wieder herstellt. So ergeben sich die drei Haupttheile der Philosophie: Philosophie der Natur, der Geschichte, der Kunst und Religion. Zusammengestellt sind sie (außer Religionsphilosophie) im „System des transscendentalen Idealismus", der abgerundetsten von Schelling's Schriften. Sonst hat er immer nur einzelne Seiten bearbeitet, anfangs hauptsächlich die Naturphilosophie, später dann mehr die der Kunst und Religion. Nur die letztere geht uns hier näher an.*)

Sie findet sich erstmals (1803) in der Schrift: „Methode des akademischen Studiums", einer Art von philosophischer Encyklopädie. Bezeichnend ist schon der Ausgangspunkt, von dem aus die 8. Vorlesung auf die Religion zu sprechen kommt: nicht vom subjektiven Geistesleben, sondern von der Philosophie der Weltgeschichte, in welcher das Christenthum als wesentliches Entwicklungsmoment des Weltgeistes betrachtet wird. In der klassischen Welt nehmlich war der Geist noch in Einheit mit der Natur, der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen ruhte noch; die neue Welt aber begann mit einem „allgemeinen Sündenfall", einem Abbrechen des Menschen von der Natur; indem sich der Geist seines Unterschieds von der Natur bewußt wurde, verschwand das goldene Zeitalter der Unschuld, die Natürlichkeit erscheint jetzt als Sünde und Schuld. Aber dies peinliche Bewußtsein des Zwiespalts ist selbst nur das nothwendige Mittel zur höheren Einheit. Wie auf die unmittelbare Einheit des Naturlebens der Menschheit die Epoche der Entzweiung, der Unseligkeit

*) Für das Uebrige ist auf die Werke über Geschichte der neueren Philosophie von Erdmann, K. Fischer, Zeller, Harms zu verweisen. Eine kurze Zusammenstellung findet man auch in meiner Gedächtnißrede auf Schelling (Stuttgart, Cotta, 1875).

und Schuld, so folgt auf diese wieder die dritte und höchste Epoche der Versöhnung, in welcher der Zwiespalt von Freiheit und Gesetz, von Geist und Natur im Glauben an die Vorsehung zur Einheit aufgehoben ist. Diese Periode bricht an mit dem Christenthum, dessen Centralidee eben darum der Mensch gewordene Gott ist, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt und Anfang einer neuen Zeit, deren beherrschendes Prinzip das Unendliche im Endlichen ist. Die christliche Weltansicht ist ausgedrückt in der Dreeinigkeitslehre, deren Sinn ist, daß „der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christus, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet". Die Menschwerdung Gottes darf also nicht empirisch, als einzelnes Ereigniß in der Zeit, angesehen werden; so hat sie vielmehr keinen Sinn, da Gott außer aller Zeit ist; sondern sie ist eine Menschwerdung von Ewigkeit, die in Christus zwar ihren Gipfel und damit wieder den Anfang ihrer vollen Realisirung hat, die aber die volle geschichtliche Begreiflichkeit der Entstehung des Christenthums wie der geschichtlichen Person Jesu keineswegs ausschließt. Eben weil die Idee des Christenthums eine ewige und nothwendige ist, ist der Gegensatz des positiv Christlichen und des Vor- oder Außerchristlichen kein absoluter, sondern ein fließender. So war in der griechischen Welt Plato eine Prophezeiung des Christenthums, so ist der indische Glaube an die Inkarnation der Gottheit ein analoger Ausdruck derselben universellen Idee.

Um diese Idee des Christenthums zu verstehen, genügt die empirisch geschichtliche Kenntniß seiner Quellen und seiner anfänglichen Erscheinung noch nicht. „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war. Nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, die nur

willkührlich angenommen werden kann, sondern seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben. Zu den Operationen der neueren Aufklärerei, welche in Bezug auf das Christenthum eher die Ausklärerei heißen könnte, gehört auch das Vorgeben, es, wie man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn, seine erste Einfachheit zurückzuführen, in welcher Gestalt sie es auch das Urchristenthum nennen. Man sollte denken, die christlichen Religionslehrer müßten es den spätern Zeiten Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so viel spekulativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben. Man kann sich nicht des Gedankens erwehren, welch' ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe (das Christenthum) gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den indischen, auch nur von ferne aushalten... Das katholische Bibelverbot möchte wohl den tieferen Grund haben, daß das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inkonsequent, als nur vor Zeiten geschehen zuläßt. Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren nur die Geschichtsforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von Neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann und welche lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten, als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt". —

Gleich scharf verurtheilt Schelling fernerhin den Supranaturalismus wie Rationalismus der zu seiner Zeit herrschenden Theologie. Will der erstere den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums auf historisch-empirische Argumente bauen, das Wunder der Offenbarung in einem sehr handgreiflichen Cirkel durch andere Wunder beweisen, so haben damit die Naturalisten schon gewonnenes Spiel, da ja das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist. Ebenso kläglich ist aber das Bestreben des Rationalismus, möglichst viele Wunder durch philologische und psychologische Kunstgriffe aus der Bibel hinwegzudeuten, statt zu begreifen, daß diese Erzählungen jüdische Fabeln sind, erfunden nach der Anleitung

messianischer Weissagungen des alten Testaments. (Er will also an die Stelle der rationalistischen Wunderdeutung eines Paulus die mythische gesetzt wissen, wie dies Strauß später wirklich gethan hat.) Verbunden hiermit ist die beliebte Verwässerungsmethode, welche die flachen Begriffe des behaglichsten gemeinen Verstandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hineinerklärt. Die Moral, meint dagegen Schelling, sei ohne Zweifel nichts auszeichnendes des Christenthums; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten u. s. w. würde es nicht in der Welt und Geschichte existirt haben.

Ueberhaupt sieht Schelling — und macht damit ohne Zweifel auf einen wichtigen Punkt aufmerksam — das größte Hinderniß einer gesunden theologischen Wissenschaft in der Vermischung der historischen Fragen in Betreff der Urkunden und Anfänge des Christenthums mit der dogmatischen oder spekulativen Frage nach dem Wesen, der Idee, der ewigen Wahrheit desselben. „Ob diese Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Fakta, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität derselben (dieser Idee) nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist. Und schon längst, wenn man nicht das Christenthum selbst als blos zeitliche Erscheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung frei gegeben, so daß wir in der historischen Würdigung dieser für die erste Geschichte desselben so wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt sein und in einer so einfachen Sache nicht bis jetzt noch so viele Umwege und Verwickelungen gesucht würden". Statt so Idee und Geschichte unmittelbar durch einander zu mischen und jedes von beiden dabei zu trüben, verlangt Schelling vielmehr eine derartige „Verbindung der spekulativen und historischen Construktion des Christenthums", bei welcher jedes von beiden, Geschichte und Idee, zu seinem vollen Rechte kommen könne. Uebrigens sieht Schelling ganz ähnlich wie Fichte und Kant, Herder und Lessing, den weiteren Gang der religiösen Entwicklung darin, daß „die exoterischen" d. h. kirchlich-statutarischen Formen des Christenthums immer mehr zerfallen und „das Esoterische", „die ewige Idee selbst" für sich hervortrete und befreit von seiner bisherigen Hülle leuchte. Daß dieser ideale Kern sich neue Formen aus dem Geist der Zeit heraus

bilden werde, lasse sich schon aus den gegenwärtigen Beziehungen der Poesie und Philosophie zur Religion erkennen. „Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung: diese hat mit dem wahrhaft spekulativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus nicht blos partiell, sondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet".

Man könnte diese erste Religionsphilosophie Schelling's insofern eigentlich seine einzige nennen, als die späteren Schriften nicht sowohl „Religionsphilosophie" in unserem Sinn, d. h. Wissenschaft vom Wesen und der Entwicklung des menschlichen Gottesbewußtseins enthalten, als vielmehr theosophische Dichtungen über die Entwicklung Gottes selbst. Den Anfang dazu machte schon die Schrift über „Philosophie und Religion (1804), in welcher die Entstehung der endlichen Welt aus Gott mittelst eines Abfalls der Ideen oder Seelen (platonisch) erklärt wird, der in der Geschichte der Menschheit zuerst seine Vollendung und dann seine Aufhebung finde durch die Rückkehr der in der ersten Periode gottentfremdeten Seelen zu Gott, womit die Sinnenwelt dann in die Geisterwelt sich wieder auflöse. Aus dem Helldunkel dieser Phantasieen leuchtet übrigens ein lichter Gedanke hervor in der schönen Beschreibung der höheren Sittlichkeit oder Religion (welche beide wesentlich identificirt werden): „In der Einheit mit dem Unendlichen erhebt sich die Seele über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu der, welche die absolute Freiheit selbst ist, und in welcher auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist." Mit dem Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit ist zugleich der von Tugend und Glückseligkeit aufgehoben: „Die Seligkeit ist nicht mehr ein Accidens der Tugend, sondern diese selbst;" in der Einheit mit seinem absoluten Gesetz ist unser Wille frei und selig zugleich, wie Gott, eben weil er die vollkommene Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit ist, der selige und der heilige zugleich ist.

Wie kann aber aus der vollkommenen Einheit Gottes dieser Gegensatz der Endlichkeit hervorgehen, wenn derselbe nicht schon irgendwie in Gott als Potenz vorausgesetzt wird? Um diese Frage drehte sich das Denken Schelling's fortan hauptsächlich und die Ver-

ſuche, ſie zu löſen, führten ihn weiter und weiter über die Grenze des beſonnenen Forſchens zu den kühnen Ueberſchwänglichkeiten theogoniſcher Dichtung. Dieſe begegnet uns zuerſt in beſtimmter Ausführung in den „Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit (1809), welche Schrift durch die Kühnheit ihrer an alte und neuere Gnoſtiker und Theoſophen erinnernden Begriffsdichtung in der Zeit der Romantik vielen Beifall fand und als epochemachendes Werk geprieſen wurde, den Anſprüchen der heutigen Wiſſenſchaft aber an begriffliche Klarheit und methodiſche Sicherheit nicht mehr genügen kann. Die Grundzüge dieſes theoſophiſchen Syſtems ſind folgende.

Das göttliche Weſen als reine Einheit oder Indifferenz aller Gegenſätze iſt noch nicht ſein wirkliches Sein, ſondern der Urgrund oder „Ungrund“ deſſelben. Daſſelbe geht aus einander in den Gegenſatz von Natur und Intelligenz, welche beide zuſammen das wirkliche Leben Gottes ausmachen. Und zwar geht die Natur auch in Gott, wie in uns, der Intelligenz voran, als der Grund von dieſer, die nicht blos logiſch, ſondern reell vorausgeſetzte Baſis ihres Wirklichwerdens, ohne welche in Gott ſo wenig wie in uns Perſönlichkeit zu denken wäre, da dieſe auf der Verbindung eines Selbſtſtändigen mit einem von ihm unabhängigen Grunde beruhe; auch das Werden der endlichen Dinge fordere eine ſolche Natur in Gott, da ſie ihren Grund als werdende nur in dem haben können, was in Gott ſelbſt nicht er ſelbſt iſt. Näher iſt dieſe Natur Gottes noch ohne Verſtand und Wille, blos dunkler Trieb, blindwirkende Macht. Aus dieſem verſtandloſen Willen des Grundes erklärt ſich jener nie aufgehende Reſt, der ſich nicht in Verſtand auflöſen läßt, die unbegreifliche Baſis der Realität, das Regelloſe, das aller Weltordnung als das nie ganz überwundene Chaos zu Grunde liegt. Aber aus der Sehnſucht dieſes Grundes erzeugt ſich eine reflexive Vorſtellung ſeiner ſelbſt, das Wort der Sehnſucht: der Verſtand in Gott. Er wird mit der Sehnſucht zuſammen frei ſchaffender allmächtiger Wille und wirkt bildend und ordnend in dem Element der regelloſen Natur, indem er die Kräfte ſcheidet und bindet und die verſchloſſenen Lichtkeime entfaltet. Weil aber bei dieſem Schöpfungswerk der Wille des Grundes fortwährend reagirt und nur ſchrittweiſe dem Verſtande nachgiebt, ſo kann die Erhebung der Natur zum Geiſt nur allmälig in den verſchiedenen

Stufen der Naturwelt erfolgen, bis im Menschen das Licht des Bewußtseins anbricht. Alle Wesen haben, sofern sie aus dem dunklen Grunde Gottes stammen, den Eigenwillen an sich, sofern aus dem Verstande Gottes, den Universalwillen. Im Menschen erheben sich beide zur höchsten Kraft, aber zugleich löst sich ihre ursprüngliche Einheit, der Eigenwille wirkt für sich und entgegen dem Universalwillen und so entsteht das Böse. Seine Potenz liegt schon im göttlichen Grund, der die Selbstheit als unabhängigen Grund des Guten erregt; aber zur Wirklichkeit kommt es nur durch die eigene That des Menschen, durch die er sich vom Universalwillen losreißt. In dieser zeitlosen That der Selbstbestimmung, durch welche der Mensch von allem Anfang an seinen zeitlichen Charakter bis auf die Körperbeschaffenheit hinaus bestimmt, besteht die absolute Freiheit, welche die empirische Nothwendigkeit jedes zeitlichen Moments nicht ausschließt, vielmehr zu ihrer Erscheinung hat.

Den Kampf der beiden Prinzipien zum Austrag zu bringen, ist Inhalt und Zweck der Geschichte. Anfangs zwar sind beide in der Menschheit noch ungeschieden: das ist das goldene Zeitalter der Unschuld d. h. der bewußtlosen Natürlichkeit. Dann herrscht der Wille des Grundes in der Periode, wo die Natur dem Menschen als das Höchste, als das Göttliche gilt, — das ist die Zeit der heidnischen Mythologie, Kunst und Wissenschaft, zuletzt des römischen Weltreiches. Gleichzeitig strebt aber auch das Licht zur Offenbarung und ruft das Widerstreben der aus dem Grunde stammenden finstern Mächte hervor. Indem dann das Licht in persönlicher Gestalt als Mittler zur Wiederherstellung des Zusammenhangs der Schöpfung mit Gott erscheint, erhebt sich der Kampf des göttlichen und dämonischen Reichs auf seinen Höhepunkt. In ihm zerfällt die sinnliche Herrlichkeit der alten Welt und auf dem Boden der neuen Welt offenbart sich Gott als der siegreiche Geist des Guten. Das Ziel der Geschichte ist die völlige Erhebung des dunklen Grundes in das Licht des Geistes, oder die Versöhnung des Partikularwillens und des Universalwillens in der Liebe, die nicht mehr blos die Indifferenz, sondern die höhere Einheit der Gegensätze ist, mit welcher also erst Gott in Wirklichkeit Alles in Allem geworden sein wird.

Die Gegensätze Natur und Geist, Macht und Verstand, Nothwendigkeit und Freiheit, Reales und Ideales, sollen hier nicht blos

in Gott zur Einheit verknüpft, sondern auch aus ihrer göttlichen Einheit durch anschauliche Construktion ihres Hervorgangs abgeleitet werden. Dieses a priori verfehlte Unterfangen führte dann aber dazu, die göttliche Einheit als in sich selbst mit dem Gegensatz behaftete und nur durch den zeitlichen Werdeprozeß der Natur und Geschichte sich aus demselben herausarbeitende darzustellen. Dadurch ist aber die Gottheit selbst wieder ganz in der Weise aller Mythologie in die Endlichkeit herabgezogen, zu einem werdenden, also nicht mehr absoluten Wesen gemacht, und das Gottesbewußtsein, in welchem wir eben die Aufhebung der uns als Weltwesen drückenden Gegensätze suchen, getrübt. Daß überdies diese Schilderung von Prozessen des innergöttlichen Lebens die Grenzen einer besonnenen Spekulation, die ja nur die Data der wirklichen Erfahrung denkend zu verarbeiten und zur widerspruchslosen Einheit zu verknüpfen hat, weit überfliegt, bedarf kaum erst erinnert zu werden.

Schelling fühlte wohl das Bedürfniß, seine transscendenten Spekulationen an die Wirklichkeit näher anzuknüpfen; aber die Art, wie er dies in der letzten Phase seiner Philosophie that, kann nicht als eine gelungene und haltbare bezeichnet werden. Seine sogenannte „positive Philosophie" bewegt sich durchaus in der Wolkensphäre der Kosmogonie und Theogonie, in welcher die wirkliche Welt nicht erklärt, sondern in gespenstige und verzerrte Schattenwesen verwandelt wird. Insbesondere wird jetzt seine Religionsphilosophie oder „Philosophie der Mythologie und Offenbarung" zum genauen Abbild der alten gnostischen Systeme: wie in diesen, so wird auch hier die Religionsgeschichte identificirt mit der Geschichte der Weltentstehung und der Entwicklung der Gottheit; die Momente und Entwicklungsstufen des religiösen Bewußtseins sollen zugleich die „Potenzen" und Stufen der Selbstverwirklichung Gottes im Weltprozeß sein. Dieselben Potenzen, welche das göttliche Leben konstituiren, und welche in ihrer Spannung und Scheidung dem Weltprozeß zu Grunde liegen, dieselben Potenzen und in derselben Reihenfolge ergreifen auch vom menschlichen Bewußtsein Besitz und bewirken in ihm die Stufen der Religionsgeschichte; die Geschichte des Gottesbewußtseins ist also zugleich die Geschichte Gottes im Bewußtsein, die Mythologie zugleich Theogonie. Das menschliche Bewußtsein trägt von Anfang Gott in sich oder an sich, aber es hat ihn noch nicht auch zum bewußten

Gegenſtand, iſt an ſich wohl gotterfüllt, aber ohne ein beſtimmtes und klares Wiſſen von Gott. Seine erſte Bewegung iſt nicht eine Bewegung, durch die es den Gott, den es in ſich trägt, ſucht, ſondern eine Bewegung, durch die es ſich von ihm entfernt; der dem Menſchen eingewachſene bewußtloſe Monotheismus muß ſich für das Bewußtſein auflöſen und in den polytheiſtiſchen Prozeß eingehen, um durch dieſen hindurch zum frei erkannten Monotheismus zu werden; der Polytheismus iſt alſo die nothwendige „Uebergangsform", durch welche die (an ſich monotheiſtiſche) Anlage des religiöſen Bewußtſeins ſich zur wahren Religion entwickelt. Näher beſteht dieſer Prozeß darin, daß die göttlichen Potenzen wieder in Spannung gegen einander gerathen und ſich ſucceſſiv des menſchlichen Bewußtſeins bemächtigen in Form ſucceſſiver Götter. Zuerſt herrſcht die dunkle Potenz des Grundes, der Macht, als der Himmelsgott des Sabismus; es war dies „relativer Monotheismus", ſofern dieſer Gott zwar ein einiger und der ganzen Menſchheit noch gemeinſchaftlicher war, aber nicht der einzige und wahre Gott des abſoluten Monotheismus, ſondern nur eine Seite deſſelben, daher dieſer anfänglich einige Gott auch in der Folge andern und mehreren weichen mußte. Den Uebergang aus dieſem vorgeſchichtlichen relativen Monotheismus in die geſchichtliche Göttervielheit bildet die Zweiheit des geſchlechtlich differenzirten Götterpaares der vorderaſiatiſchen Religion. Dem Uebergang aus dem vormenſchlichen Kampf der Naturkräfte zum Menſchen, in welchem dieſer Kampf ſein Ende und ſeine Verſöhnung findet, entſpricht der Uebergang von den ägyptiſchen Thiergöttern zu den menſchlichen Göttern der Griechen. Während in der Vielheit dieſer Naturgötter das religiöſe Bewußtſein ſich nach außen entbindet und befreit, wendet es ſich zugleich nach innen zum Verſtändniß der geiſtigen Götter in den Myſterien, welche den Uebergang zur Offenbarung bilden. Das Ziel dieſes ganzen polytheiſtiſchen Prozeſſes iſt die Rückkehr der vom göttlichen Centrum abgefallenen und der Peripherie verfallenen Menſchheit zu ihrem Centrum. Dieſe Rückkehr erfolgt in der Offenbarungsreligion, in welcher die in Gegenſatz getretenen göttlichen Potenzen durch den Sohn verſöhnt werden. Auch die Dreieinigkeit wird hierbei aus einer geſchichtlichen Form des menſchlichen Gottesbewußtſeins zu einem transſcendenten göttlichen Geſchehen mythologiſirt.

Bei allen anregenden Ideen, die ſich hier im Einzelnen finden,

kann doch das Ganze so wenig als die altchristlichen gnostischen Systeme als eine wirkliche Philosophie der Religion im heutigen Sinn dieses Worts gelten. Auch hat dieses nachgelassene Werk Schelling's auf die Philosophie und Religionswissenschaft unserer Zeit kaum einen merklichen Einfluß geübt.

3. Schleiermacher.

Schleiermacher hat gleichzeitig mit Schelling den subjektiven Idealismus Fichte's, von dem er ausging, durch eine an Spinoza's Pantheismus anknüpfende Weltanschauung zu ergänzen gesucht. Die gemeinsame Richtung ihres beiderseitigen Weges und die gemeinsamen Freunde führten zu näheren Berührungen zwischen Schleiermacher und Schelling, in Folge deren die Schelling'sche Philosophie (in ihrem früheren Stadium, als Identitäts-System) später auf Schleiermacher merklichen Einfluß übte. Aber die ersten Schriften, mit welchen Schleiermacher vor die Oeffentlichkeit trat und in welchen die Grundzüge wenigstens seiner spätern Lehre schon gezogen sind, nehmlich die Reden über Religion und die Monologen, sind noch nicht von Schelling beeinflußt, sondern von Fichte und Spinoza. Wie nahe sich diese beiden Pole berühren, zeigte sich schon in der spätern Wendung von Fichte's Philosophie. Die Ichheits- und die All-Einheitslehre als gleichberechtigte Brennpunkte der Weltanschauung zu verbinden, hat Schleiermacher auf praktischem, wie Schelling auf theoretischem, metaphysischem Wege versucht, während Hegel dann beide als Momente in der Selbstbewegung des absoluten Gedankens dialektisch vermittelte.

Während die Schleiermacher'schen Monologen als das poetisch-rhetorische Echo der Fichte'schen Wissenschaftslehre, als der Triumphgesang des sich absolut fühlenden Ich gelten können, so ist der Grundton der „Reden" jener mystische Pantheismus, den Spinoza's Ethik als intellektuelle Liebe Gottes, als Betrachtung alles Einzelnen unter der Form der Ewigkeit und Einheit, als die Befreiung vom Irrthum und Leiden durch die Versenkung in das unendliche und nothwendige Sein der göttlichen Substanz beschrieben hat. Schleiermacher selbst hat sich über diesen Ursprung seiner Weltanschauung

klar genug ausgesprochen gleich in der ersten seiner „Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“: „Wie soll es werden mit der höchsten Aeußerung der Spekulation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, daß die Demuth der Religion seinen Stolz einen andern Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint, er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewußtseins! Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch allein da und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht“. — Freilich verräth dieser begeisterte Hymnus ganz unwillkürlich, daß der Spinoza, auf welchen sich der Redner beruft, nicht ganz derselbe ist, wie der geschichtliche Philosoph der absoluten Substanz, der von solchem wechselseitigen Sichspiegeln der Individuen in der ewigen Welt und der Welt in den Individuen nichts wußte und wissen konnte, da ihm ja das Individuum wie überhaupt das Besondere nur das Nichtige, Wesenlose war gegenüber der allgemeinen Substanz. Der Spinozismus Schleiermacher's darf aber darum nicht etwa in Zweifel gezogen werden, man muß ihn nur richtig verstehen: es war eben ganz derselbe modificirte Spinozismus, wie wir ihn schon bei Lessing und Herder trafen, nur daß zur Belebung und Vergeistigung des starren Monismus jetzt nicht mehr blos, wie bei jenen, die Leibniz'sche Monadologie ergänzend wirkte, sondern entschiedener und folgenreicher noch eben der subjektive Idealismus Fichte's. Diese Verbindung von Spinoza mit Fichte — sie allein ist der fruchtbare Boden gewesen, aus welchem die berühmte Schleiermacher'sche Religionsphilosophie und mit dieser seine ganze spätere Theologie, sowohl nach ihrer Stärke wie Schwäche, nach ihrem Bleibenden wie Vergänglichen, erwachsen ist.

Als Vertheidiger des eigenthümlichen und unersetzlichen Werthes der Religion tritt Schleiermacher in diesen Reden vor sein irreligiöses Zeitalter. Aber er erklärt zum voraus, daß das, was er zu vertheidigen und zu erheben gedenke, etwas ganz anderes sei, als was die gewöhnlichen Apologeten unter Religion verstehen. Nicht einzelne Vorstellungen will er rechtfertigen oder bestreiten, sondern in die innersten Tiefen führen, aus denen jede Gestalt derselben sich bildet, zeigen, aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht und wie sie zu dem gehört, was den Menschen das Höchste und Theuerste ist. Die Verachtung der Religion rührt hauptsächlich daher, daß man sie mit den Systemen und Lehrsätzen der Theologie verwechselt, die doch gar nicht die Religion sind. „Warum", ruft er seinen Lesern zu, „betrachtet ihr nicht das religiöse Leben selbst? jene frommen Erhebungen des Gemüths vorzüglich, in welchen alle andern Thätigkeiten zurückgedrängt oder fast aufgehoben sind, und die ganze Seele aufgelöst in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm? Denn in solchen Augenblicken offenbart sich ursprünglich und anschaulich die Gesinnung, welche zu verachten ihr vorgebt. Nur wer in diesen Bewegungen den Menschen beobachtet und wahrhaft erkannt hat, vermag dann auch in jenen äußern Darstellungen die Religion wieder zu finden und wird etwas anderes in ihnen erblicken als Ihr. Denn freilich liegt in ihnen allen etwas von diesem geistigen Stoffe gebunden, ohne welchen sie gar nicht könnten entstanden sein; aber wer es nicht versteht, ihn zu entbinden, der behält, wie fein er sie auch zersplittere, wie genau er auch alles durchsuche, immer nur die todte kalte Masse in den Händen". Also der Gegenstand seiner Vertheidigung soll nicht das abgeleitete, die äußern Darstellungen des religiösen Lebens in Lehren und Systemen sein, sondern dieses selbst in seiner Ursprünglichkeit, wie es unmittelbares Gefühl der Gemeinschaft mit dem Unendlichen und Ewigen ist. Aber auch die Art der Vertheidigung soll nicht die sonst (im 18. Jahrhundert) gewöhnliche sein, welche die Nothwendigkeit der Religion aus ihrem Nutzen für das bürgerliche Gemeinwesen, für Recht und Sittlichkeit beweisen will. Mit Verachtung weist Schleiermacher diese utilitaristische Argumentationsweise von sich; ein Rechtszustand und eine Moral, die solcher fremdartigen Stützen bedürfte, wäre schon nicht mehr die wahre; aber auch die Religion wäre entwürdigt, wenn sie nur dienendes

Mittel für fremden Zweck sein sollte. „Ein schöner Ruhm für die himmlische, wenn sie nun die irdischen Angelegenheiten der Menschen so leidlich versehen könnte! viel Ehre für die freie und sorglose, wenn sie nun die Gewissen der Menschen etwas schärfte und wachsamer machte! Für so etwas steigt sie euch noch nicht vom Himmel herab! Was nur um eines außer ihm selbst liegenden Vortheils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl noththun, aber es ist nicht in sich selbst nothwendig, und ein vernünftiger Mensch legt keinen andern Werth darauf, als den Preis, der dem Zweck angemessen ist, um dessen willen es gewünscht wird. Und dieser würde für die Religion gering genug ausfallen, ich wenigstens würde kärglich bieten. Denn ich muß es nur gestehen, ich glaube nicht, daß es viel auf sich hat mit den unrechten Handlungen, welche sie auf solche Weise verhindert, und mit den sittlichen, die sie bewirkt haben soll. Ein eingebildeter Ruhm, welcher verschwindet, wenn man ihn näher betrachtet, kann derjenigen nicht helfen, die mit höheren Ansprüchen umgeht. Daß die Frömmigkeit aus dem Innern jeder bessern Seele nothwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüth angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu beleben und ihrem innersten Wesen nach von ihnen aufgenommen und erkannt zu werden: das ist's, was ich behaupte".

Was ist nun die Religion, wenn sie so in ihrer Unmittelbarkeit und reinen Eigenthümlichkeit betrachtet wird? Darauf antwortet die zweite Rede. Sie zeigt zunächst, daß Religion weder Metaphysik noch Moral, noch eine Mischung beider ist, wenn auch in den positiven Religionen ihr überall beides beigemischt erscheint. Die Religion ist nicht ein Wissen, denn das Maß des Wissens ist nicht das der Frömmigkeit. Wohl ist auch der Religion die Betrachtung eigenthümlich, aber die ihrige ist eine andere als die der Wissenschaft; sie will weder das Endliche im Verhältniß zu anderem Endlichen erkennen, noch das Wesen der höchsten Ursache an sich und im Verhältniß zu den endlichen Ursachen; anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. Sie ist das unmittelbare Bewußtsein vom allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und alles

Zeitlichen im Ewigen: „Dieſes Suchen und Finden in Allem, was lebt und ſich regt, in allem Werden und Wechſel, in allem Thun und Leiden, und das Leben ſelber im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieſes Sein, das iſt Religion“. So wenig wie Metaphyſik, iſt die Religion Morallehre; von dem reflektirten Syſtem des ſittlichen Handelns braucht der Fromme, um ſittlich zu handeln, gar nichts zu wiſſen, wie ja das Beiſpiel der Frauen zeigt, daß man, ohne Sittenlehre zu kennen, doch ſittlich ſein kann. Aber auch das Handeln ſelber iſt nicht Frömmigkeit, denn es hängt am Bewußtſein der Freiheit und bewegt ſich ganz nur in ihrem Gebiet, die Frömmigkeit aber hat auch (eigentlich nach Schleiermacher: nur) eine leidende Seite, erſcheint als ein Hingeben, Sichbewegenlaſſen vom Ganzen, iſt alſo ebenſogut wie im Gebiet der Freiheit auch in dem der Nothwendigkeit rege. Aber obgleich die Religion nicht ſelbſt Wiſſen noch Handeln iſt, hängt ſie doch mit beiden zuſammen, ja iſt für ihre Vollendung unentbehrlich; „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, iſt verwegener Uebermuth“. Welcher Art dieſer Zuſammenhang ſei, wird ſpäter erhellen.

Um das Weſen der Religion poſitiv zu erkennen, müſſen wir ſie in den Momenten ihres Werdens in unſerem Innern belauſchen. Sie entſpringt in dem, jedem beſtimmten Bewußtſein vorausgegangenen Moment der Berührung des handelnden Univerſums mit unſerem Sinn, des Ineinandergefloſſen- und Einsgeweſenſeins von Sinn und Gegenſtand, ehe noch jedes an ſeinen Ort zurückgekehrt, der Gegenſtand losgeriſſen vom Sinn zur Anſchauung und der Sinn losgeriſſen vom Gegenſtand zum Gefühl wird. Dieſer flüchtige Moment „iſt das erſte Zuſammentreten des allgemeinen Lebens mit einem beſonderen und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifbares; er iſt die unmittelbare, über allen Irrthum und Mißverſtand hinaus heilige Vermählung des Univerſum mit der fleiſchgewordenen Vernunft zu ſchaffender, zeugender Umarmung. So beſchaffen iſt die erſte Empfängniß jedes lebendigen und urſprünglichen Moments in eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus ſolcher erwächſt alſo auch die religiöſe Erregung“. Sobald aus ihr Anſchauung oder Gefühl hervorgegangen, ſo bleibt, um nicht in der Trennung befangen das wahre Bewußtſein des Lebens zu verlieren, nur die Erinnerung an jenen Moment urſprünglicher Einheit der Getrennten. „Euer Gefühl, ſofern

es euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben ausdrückt, sofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in euch, vermittelt durch das Wirken der Welt auf euch, dies ist eure Frömmigkeit; eure Empfindungen und die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen und Beweglichen um euch her auf euch: dies sind ausschließlich die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es giebt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften Zustand des Lebens". — Dieser paradoxe Satz scheint zu beschränken zu sein aus der Darstellung der 1. Auflage, wo das Gefühl nicht für sich allein, sondern immer nur zusammen mit der Anschauung des Universum, von dessen Einwirkung es erregt ist, als konstituirendes Element der Religion erscheint. „Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben; Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eines und ungetrennt sind;" also sofern sie aus jenen Momenten ursprünglicher Einheit nicht blos an sich hervorgehen (was ja von allen gilt) sondern auch noch mit dem Bewußtsein dieses ihres einheitlichen Ursprungs verbunden sind. Dagegen aus den zersetzten Elementen: Anschauungen und Formeln einerseits, Gefühlen andererseits die Religion zusammensetzen wollen, ist unmöglich; aus dem Innern muß sie hervorgehen. — Wenn wir auch werden annehmen dürfen, daß eine gewisse Verbindung von Anschauung und Gefühl früher wie später die eigentliche Meinung des Redners war, so liegt doch darin ein sachlicher Unterschied, daß später (3. Auflage) der Hauptnachdruck auf das Gefühl gelegt wird, zu dem nur die entsprechende Anschauung hinzutritt, während es früher hieß: „Vom Anschauen muß Alles ausgehen und wem die Begierde fehlt, das Unendliche anzuschauen, der hat keinen Prüfstein, um zu wissen, ob er etwas ordentliches darüber gedacht habe... Anschauen des Universums — ich bitte euch, befreundet euch mit diesem Begriff; er ist die Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeine und höchste Formel der Religion, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen auf's genaueste finden lassen". — Wir werden später auf die Bedeutung dieses Unterschieds der früheren und späteren Darstellung zurückkommen; hier sollte er nur konstatirt werden.

Der eigentliche Gegenstand der religiösen Anschauung ist also das Universum. Aber wo ist denn dieses anzuschauen? Unmittelbar nirgends, mittelbar überall, im Natur- und Menschenleben. In der Natur sind es nicht die Massen, nicht die schönen Formen oder Farben, sondern die Gesetze, in welchen sich die göttliche Einheit und Unwandelbarkeit der Welt offenbart. Auch die scheinbaren Anomalieen weisen nur auf den höheren Zusammenhang, der überall auf individuelle Gestaltungen abzielt. Wie die äußere Welt erst durch die innere verständlich wird, so diese wieder nur durch die Selbstbetrachtung im Spiegel der ganzen Menschheit. Während die sittliche Betrachtung den Einzelnen isolirt und am Maßstab des Ideals messend ihn verwirft, so sieht die Religion auch hier überall eigenthümliches Leben und wundervolle Harmonie des Ganzen. Von da aus wieder in sich selbst blickend, findet auch hier der Fromme die Grundzüge des Höchsten wie Niedersten, ein Compendium der Menschheit. Und noch über Natur und Menschheit hinaus in weitere Formen des Universums bringt die Ahnung wenigstens, auch wo die Anschauung uns verläßt. — Mit diesen Anschauungen verbinden sich die religiösen Gefühle der Demuth, Liebe, Dankbarkeit, des Mitleids, der Reue; was alles nicht in die Moral gehört, sondern in die Frömmigkeit; denn es ist mit all' diesen Empfindungen nicht auf ein Handeln abgesehen, sondern sie kommen für sich und endigen in sich als Funktionen des innersten und höchsten Lebens. Als Besitzerin dieses Schatzes ist die Religion nicht Dienerin, aber unentbehrliche Freundin und vollgültige Fürsprecherin der Sittlichkeit bei der Menschheit.

Nachdem so Schleiermacher die Religion nach ihrem ursprünglichen inneren Wesen beschrieben hat, kommt er auf die Frage zu sprechen: ob und in welchem Sinn Religion ein System sei? Sie ist es, sofern es auch bei den religiösen Gefühlen einen inneren Zusammenhang und eine Gemeinsamkeit der eigenthümlichen Gefühlsweise giebt, so daß Gefühle, die unter Christen vorkommen, nicht ebenso bei Türken oder Juden möglich sind. Sie ist es aber nicht, sofern man bei System an ein Ganzes von Sätzen, die von einander abhängen, denkt. Das Gemeinsame einer bestimmten Religion ist nicht ein Grundsatz, sondern ein eigenthümliches Gepräge der Gefühle, welches in jedem einzelnen Element vorkommt, am meisten vergleichbar den eigenthümlichen Stilarten und Geschmacksrichtungen in der Ton-

kunst, wobei doch alles Einzelne ein völlig ungebundener Ausdruck der momentanen Erregung des Gemüths bleibt. Alles Ableiten, Beweisen, Unterordnen des Besondern unter Allgemeines gehört entweder einem der Religion fremden Gebiet an oder ist reines Spiel der Phantasie. Ist so Alles in der Religion gleich unmittelbar, so ist auch Alles gleich wahr, schließt Schleiermacher; denn wie könnte es sonst geworden sein? Es ist deswegen und insoweit wahr, weil und wieweit es rein im Gefühl erwachsen ist, noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen. Der Unterschied von „wahr" und „falsch" paßt daher auf die Religionen gar nicht; jede ist wahr in ihrer Art, jede muß aber auch dessen eingedenk bleiben, daß das ganze Gebiet der Religion ein unendliches ist und die verschiedensten Gestalten annehmen kann. Unduldsam ist nie die Religion, sondern nur die Religionssysteme; die Systemsucht stößt das Fremde von sich, die Religion hingegen flieht die kahle Einförmigkeit, welche ihren göttlichen Ueberfluß zerstören würde. Nur die Anhänger des todten Buchstabens, welchen die Religion auswirft, haben die Welt mit dem Geschrei und Getümmel der Religionsstreitigkeiten erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Unendlichen oder, wenn sie sich umsahen, Jedem seine eigene Art gerne gönnend. Einem frommen Gemüth macht die Religion Alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst, was mit seinem Denken und Handeln übereinstimmt und was nicht; die Religion ist eben die ursprüngliche und geschworene Feindin aller Kleinmüthigkeit und aller Einseitigkeit. Für fanatische Handlungen kann sie schon deswegen nicht verantwortlich gemacht werden, weil sie für sich gar nicht zum Handeln treibt. Nicht unmittelbar soll und darf das religiöse Gefühl auf Handlungen wirken; es ladet vielmehr ein zum stillen hingebenden Genuß, als daß es zur äußern Thätigkeit treibt. Die Gefühle und die Handlungen bilden zwei neben einander hergehende Reihen; Nichts soll aus Religion, Alles aber mit Religion gethan werden, die religiösen Gefühle sollen das thätige Leben ununterbrochen, wie eine heilige Musik, begleiten. Was aber die specifisch religiösen Handlungen betrifft, so sind diese nur Mittel zur Behandlung und Erzeugung der religiösen Gefühle, die sich jeder religiöse Mensch nach seinem eigenen Bedarf macht; für bestimmte Formen des religiösen Handelns als für allgemein gültige

heilige Normen zu eifern ist ebenso wie die Systemsucht vielmehr Sache der Unfrömmigkeit als der Frömmigkeit.

Also weder ein System von Lehren, noch von Handlungen ist die Religion, beides kommt nur abgeleiteter Weise zu ihr hinzu. Woraus erklären sich nun aber die Dogmen und Lehrsätze, die mit der Religion erfahrungsmäßig verknüpft sind? Sie sind, sagt Schleiermacher, nichts als das Resultat der Betrachtung des Gefühls, der vergleichenden Reflexion darüber und das Mittel des Ausdrucks und der Mittheilung des bestimmten Gefühls, für die Religion an sich nicht nöthig, sondern nur von der zu ihr hinzutretenden Reflexion geschaffen. So ist's mit den Begriffen: Wunder, Eingebung, Offenbarung: man kann viel Religion haben, ohne derselben benöthigt zu sein; aber wer über seine Religion vergleichend reflektirt, der findet sie unvermeidlich auf seinem Wege und kann sie unmöglich umgehen. In die Religion gehören sie insofern also allerdings, und zwar unbedingt, ohne daß man über die Grenzen ihrer Anwendung das Geringste bestimmen dürfte. Mit der Metaphysik und Moral aber kommen sie in keinen Conflikt, da sie ja nichts über den ursächlichen Zusammenhang der Dinge unter einander aussagen, sondern nur Bezeichnungen sein wollen für den subjektiven Gemüthszustand des Frommen, der im Endlichen ein Zeichen des Unendlichen findet. So ist „Wunder" nur der religiöse Name für Begebenheit; jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht davon die herrschende sein kann, ist ein Wunder; die lebendigste Frömmigkeit wird daher in Allem Wunder sehen; dagegen nur in diesem und jenem wunderlichen Ereigniß ein Wunder zu finden, zeugt ebenso von Mangel an Religion, wie die Weltansicht, die nirgends Wunder findet, irreligiös ist. „Offenbarung" ist jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen; jede ursprüngliche Anschauungs- und Gefühlsweise entspringt aus einer Offenbarung, die man freilich nicht als solche vorzeigen kann, weil sie jenseits des Bewußtseins liegt, die wir aber doch voraussetzen müssen und der wir uns im Einzelnen auch wohl bewußt sind. „Eingebung" ist der allgemeine Ausdruck für das Gefühl der wahren Sittlichkeit und Freiheit, für das Erfüllt- und Bestimmtsein vom höheren Geist (vom „Genius"). „Weissagung" ist jedes ahnende Vorausbilden der

andern Hälfte einer religiösen Begebenheit, wenn die erste gegeben ist. „Wer nicht eigene Wunder sieht, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden; wer nicht in den bedeutendsten Augenblicken sich vom göttlichen Geiste getrieben und aus eigener heiliger Eingebung reden und handeln fühlt, wer sich nicht wenigstens seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkung des Weltalls bewußt ist, dabei aber doch etwas Eigenes in ihnen kennt, das nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion". Dies ist aber auch der ganze und einzig wahre Glaube; dagegen was man gewöhnlich so nennt, jenes Nachdenken- und Nachfühlenwollen, was ein Anderer voraus gedacht und gefühlt hat, ist ein harter und unwürdiger Dienst, der abgelegt werden muß von Jedem, der in das Heiligthum der Religion dringt. Bedarf auch jeder Mensch für Leitung und Weckung seines religiösen Lebens eines ersten Anführers, so soll doch gerade hier mehr noch als sonst diese Vormundschaft ein blos vorübergehender Zustand sein. „Ihr habt Recht, die dürftigen Nachbeter gering zu achten, die ihre Religion ganz von einem Andern ableiten oder an einer todten Schrift hängen, auf diese schwören und aus ihr beweisen. Jede heilige Schrift ist an sich ein herrliches Erzeugniß, ein redendes Denkmal aus der heroischen Zeit der Religion; aber durch knechtische Verehrung wird sie nur ein Mausoleum, ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, so würde er mehr mit Liebe und mit dem Gefühle von Gleichheit auf sein früheres Werk blicken, welches doch immer nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann. Nicht Jeder hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern nur der, welcher sie lebendig und unmittelbar versteht und daher für sich allein auch am leichtesten entbehren könnte".

Zum Schluß dieser Rede zeigt Schleiermacher noch, daß dasselbe, was er über die religiösen Begriffe überhaupt ausgeführt, auch von den Begriffen Gott und Unsterblichkeit gelte: sie sind nicht Voraussetzung und Bedingung der Frömmigkeit, sondern deren abgeleitete Folge, denn sie bilden sich erst, wenn die Frömmigkeit selbst wieder Gegenstand der Betrachtung wird. Insofern sei auch schon in allem Bisherigen von Gott die Rede gewesen, denn eben das besprochene

religiöse Gefühl, in welchem das Ganze der Welt das Erregende und das Ganze unseres Wesens das Erregte ist, sei das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns. Jene gewöhnliche Art dagegen, von Gott etwas zu wissen und seinen Begriff aus Merkmalen zusammenzusetzen, entspricht weder der wissenschaftlichen Idee Gottes als der ungeschiedenen Einheit, aus der alles Sein sich ableitet, noch dem religiösen Haben Gottes im Gefühl. Auch verwickelt sich dieser gewöhnliche Begriff von Gott in inneren Widerspruch, da er das Höchste sein will und doch wieder Gott so menschenähnlich faßt, daß er in das Gebiet der Endlichkeit herabgezogen wird. Schleiermacher unterscheidet drei Stufen des Gottesbewußtseins: auf der niedersten suche man Gott in diesem und jenem Endlichen (Fetischismus), auf der nächsten theils in einem unerforschlichen Schicksal, einer Alles verknüpfenden Nothwendigkeit, theils in der Vielheit klar unterschiedener Göttergestalten (Polytheismus). Auf der höchsten Stufe steht, wer das Sein wahrnimmt als Einheit in der Vielheit, als Eins und Alles. Ob man sich dagegen dieses Eine unendliche Wesen als ein persönliches oder unpersönliches vorstelle, ist nach Schleiermacher von untergeordneter Bedeutung; mit beiden Vorstellungen kann die gleiche Innigkeit des religiösen Gefühls verbunden sein; auch sind beide nicht so weit auseinander, als es den Meisten scheint, „nur daß man in die eine (die unpersönliche) Vorstellung nicht den Tod hineindenken muß und aus der andern (der persönlichen) alle Mühe redlich anwenden, die Schranken hinwegzudenken". Welche von beiden Vorstellungen sich Einer aneigne, bemerkt Schleiermacher sehr fein, hänge vornehmlich von der Richtung seiner Phantasie ab: „hängt diese am Bewußtsein der Freiheit, so daß sie es nicht überwinden kann, dasjenige, was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders als in der Form eines freien Wesens zu denken: wohl, so wird sie den Geist des Universums personificiren und ihr werdet einen (persönlichen) Gott haben, hängt sie aber am Verstande, so daß es euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und für's Einzelne, so werdet ihr eine Welt haben und keinen (persönlichen) Gott".*) Welches Schleiermacher's eigene Stellung hierzu war, ist nach allem Bisherigen einleuchtend. Es gilt von ihm selbst, wenn

*) So in der ersten Auflage, welche, wie mir scheint, den entscheidenden Punkt klarer formulirt hat, als die spätern Darstellungen.

er sagt, das Verschmähen des Begriffs der persönlichen Gottheit könne seinen Grund haben in einem demüthigen Bewußtsein von der Beschränktheit persönlichen Daseins überhaupt und besonders auch des an die Persönlichkeit gebundenen Bewußtseins; verstehe man unter dem vielgescholtenen Pantheismus, Spinozismus oder auch Atheismus (vgl. den Fichte'schen Atheismus-Prozeß) nichts anderes als diese Zaghaftigkeit und Bedenklichkeit in Bezug auf den persönlichen Gottesbegriff, so könne der Fromme mit großer Gelassenheit diesen Atheismus neben sich sehen, da ihm als irreligiös nur das erscheine, wenn Einer die Gottheit nicht unmittelbar in seinem Gefühl gegenwärtig habe; immer, es möge sich Einer zu diesem oder jenem Begriff halten, komme es wesentlich nur darauf an, ob er Gott im Gefühl habe, und dies Göttliche in seinem Gefühl müsse jedenfalls besser sein, als sein Begriff davon.

Noch ferner als die gewöhnliche Gottesvorstellung liegt die gewöhnliche Ansicht von der Unsterblichkeit dem reinen Wesen der Religion. Diese hat die Unsterblichkeit schon immer gegenwärtig in der Hingabe der endlichen Persönlichkeit an das unendliche Ganze. Jene hingegen, denen an der künftigen Unsterblichkeit Alles gelegen scheint, sind eben um die Erhaltung ihrer beschränkten Persönlichkeit ängstlich besorgt, wollen sie noch über dies Leben hinaus mitnehmen und streben höchstens nach weiteren Augen und besseren Gliedmaßen; sie verlangen ein Undenkbares, denn wer kann den Versuch bestehen, sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen? Möchten sie statt dessen lieber versuchen, aus Liebe zu Gott schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten, um im Einen und Allen zu leben! „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion!"

Ueberblicken wir von hier aus diesen Schleiermacher'schen Religionsbegriff, so werden wir anerkennen müssen, daß es der originale Versuch ist, vom Standpunkte des Idealismus aus die Religion nach Wesen und Erscheinung konsequent zu begreifen. Die Religion erscheint nicht mehr als ein von außen, etwa durch göttliche oder durch menschliche Belehrung an den Menschen herangetretenes und um äußerer Zwecke willen (jenseitige Seligkeit, irdische Nützlichkeiten, Stütze der Moral u. dgl.) nöthiges, also dem Menschen selbst mehr oder weniger zufälliges Phänomen, sondern sie wird als die in seinem eigensten Wesen und

seinem Verhältniß zum Weltganzen nothwendig begründete psychologische Grundthatsache des höheren geistigen Lebens aufgezeigt. Mit dieser Verinnerlichung der Religion im menschlichen Geist war der Boden des alten (theologischen oder metaphysischen) Dogmatismus überwunden, auf welchem der religiöse Geist nie völlig zu sich selbst gekommen, weil er immer irgendwie von einem Aeußern, Fremden, Unbegriffenen abhängig gewesen, sich selbst entäußert und an das Draußenstehende, das Objekt gefesselt war; dieses ganze äußerliche und unfreie Verhalten war jetzt in die Innerlichkeit des eigenen Selbst resorbirt, das Gemüth als die Stätte erkannt, von der die religiösen Prozesse ausgehen und in der sie ihren Verlauf haben, die eigene Bewußtseinsthätigkeit (die Reflexion, sagt Schleiermacher) als das Medium, durch welches jenes Innerliche gebrochen, reflektirt, zu einem Aeußeren projicirt, kurz in die religiöse Begriffssprache übersetzt wird. Hiermit war der Grundgedanke der ganzen neueren Philosophie, der auch die mehr oder weniger klar bewußte Tendenz der Religionsphilosophie seit Lessing bildete, erstmals zur konsequenten Durchführung auf dem Gebiet der Religionswissenschaft gekommen und damit für diese selbst ein neuer Grund gelegt, eine neue Aera eröffnet. Dies ist das unsterbliche Verdienst Schleiermacher's, das ihm bleibt, wenn man auch zugeben muß, daß der erste Versuch der Durchführung dieses Prinzips noch ein ungenügender und einseitiger war.

Um der Religion ihre reine Eigenthümlichkeit zu wahren und ihren eigenen Werth zu erheben, will ihr Schleiermacher auch eine eigenthümliche Bewußtseinsform reservirt halten. Auf die Frage, welches dieselbe sei? lautet seine Antwort schwankend: bald Anschauung und Gefühl, bald nur Gefühl. Die erste Darstellung ist zwar dem Vorwurf der Einseitigkeit weniger ausgesetzt, aber dafür fehlt ihr die Einheitlichkeit, denn Anschauung und Gefühl sind zwei sehr verschiedene Bewußtseinsformen, bei welchen sich also nothwendig die Frage erhebt, in welcher Weise sie zusammen das einheitliche Wesen der Religion konstituiren können? Und diese Frage ist nicht dadurch gelöst, daß beide zusammen aus einem höheren Moment des Ineinandergewesenseins von Sinn und Gegenstand abgeleitet werden, denn da dieser Moment dem wirklichen Bewußtsein vorangeht, so liegt die bewußte Religion dann doch außer jener Einheit und es

bleibt die Frage offen, wie ihre Einheitlichkeit mit der Zweiheit von Anschauung und Gefühl sich vertrage. Gegenstand ferner der religiösen Anschauung soll „das Universum" sein. Aber wie ist dies möglich? Man sollte meinen, Gegenstand der Anschauung könne doch immer nur ein begrenztes anschauliches Objekt, ein äußeres oder innerliches Bild von bestimmten Formen sein, wogegen das Universum, das Unendliche, das Ganze des Seins, das jede Begrenzung ausschließt, eben ein schlechterdings nicht anschaubares, sondern nur denkbares Objekt, ein Begriff, nicht eine Anschauung ist. Dies bestätigt sich auch in der näheren Ausführung, wo Schleiermacher als die besondern Objekte der religiösen Anschauung die Gesetze des Natur- und Menschenlebens, die Ordnung und Zusammenstimmung des Ganzen in der Mannigfaltigkeit des Einzelnen hervorhebt; Gesetze, gesetzmäßiger Zusammenhang des Ganzen ist wieder nur Gegenstand des Denkens und keineswegs der unmittelbaren Anschauung. Und sehen wir uns in der wirklichen Religion um, wo wir immer mögen, sei es in den niedersten oder höchsten Stufen: diese „Anschauung des Universums" ist so unmittelbar in keiner religiösen Vorstellung gegeben, die immer ihr Objekt sich irgendwie konkret gestaltet, und erst durch's Denken darüber belehrt werden muß, daß das Unendliche nicht ein anschaubares begrenztes Objekt sei. Wir werden also in diesem „Anschauen des Universums" vielmehr den Spinozischen Begriff der „denkenden Erkenntniß Gottes", als eine auf die Wirklichkeit der Religion unmittelbar zutreffende Definition erkennen; und wenn Schleiermacher gleichwohl uns glauben machen will, daß er hiermit das reine ursprüngliche und unmittelbare Wesen der Religion vor und außer aller Reflexion und Spekulation beschreibe, so werden wir ihm dies hier so wenig glauben, wie in allen den spätern Fällen, wo er, was in Wahrheit ein sehr vermitteltes Produkt philosopischen Denkens ist, uns für eine reine Beschreibung des unmittelbaren Fühlens ausgeben will. Es begegnet uns von Anfang bis zu Ende der Schleiermacher'schen Religionswissenschaft diese eigenthümliche Verwechselung, die sich übrigens ebenso aus seiner Individualität wie aus dem Geist des romantischen Kreises erklärt; es ist der Grundzug aller Romantik von jeher gewesen, auf Unmittelbarkeit und Natürlichkeit zwar zu dringen, aber dabei durch und durch reflektirend und oft genug unnatürlich zu sein.

Wenn nun Schleiermacher später diesen Begriff zurückgestellt und aufgegeben hat und die Religion nur noch in das Gefühl setzt, so sind damit zwar die besprochenen Schwierigkeiten beseitigt, aber um den Preis desto größerer Einseitigkeit. So gewiß das Gefühl in jedem wirklich religiösen Bewußtsein ein wesentliches Moment bildet, so wenig ist doch die Religion blos Gefühl und so wenig ist jedes Gefühl Religion. Beides hat Schleiermacher behauptet. Durch das erstere ist die Religion vom erkennenden und wollenden Leben in einer Weise abgesperrt, welche ebenso jeder gesunden Psychologie widerspricht, in welcher solche Trennungen des einheitlichen Menschengeistes keinen Raum finden, wie auch von der Erfahrung des religiösen Lebens widerlegt wird, in welcher nicht blos die einzelnen Vorstellungen, sondern die ganze religiöse Theorie, nicht blos die einzelnen Handlungen, sondern die ganze religiöse Sitte eine wesentliche Rolle spielen. Aus nachträglicher Reflexion auf die frommen Gefühle, nur für deren Mittheilung, nicht für das eigene religiöse Empfinden nöthig, sollen nach Schleiermacher die religiösen Vorstellungen entstehen. Hieran ist nur so viel richtig, daß die bestimmte Form der religiösen Vorstellungen auch noch von anderweitigen, außerreligiösen Voraussetzungen bedingt ist und daher verschieden sein kann bei gleicher Gefühlsweise; im Uebrigen aber ist's eine unzweifelhafte Thatsache, daß in jedem vollen religiösen Bewußtseinsakt das Gefühl zu seiner Bestimmtheit auch schon für den Fühlenden selbst nur kommt mittelst bestimmter Vorstellungen, diese also vom religiösen Akt selbst schon unabtrennlich und gar nicht erst aus nachträglicher Reflexion darüber entstanden sind. Gerade je ursprünglicher ein religiöses Bewußtsein ist, desto fremder ist ihm diese Scheidung zwischen Gefühl und Vorstellung, desto mehr fällt ihm beides in einen und denselben Moment zusammen. Eben dasselbe gilt auch für das Verhältniß des praktischen Geistes, des Willens zur Religion. Ist letztere blos Gefühl, so ist sie bloße Passivität, blos Bewußtsein eines Bestimmtseins, nicht eigene Thätigkeit des Geistes, und dann können die Momente des religiösen und die des thätigen Lebens nur als zwei parallele Reihen neben einander hergehen, aber es findet keine Wechselwirkung zwischen ihnen statt. Allein auch hier zeigt die Erfahrung ein ganz anderes Bild: Die gesunde Frömmigkeit unterscheidet sich (wie Fichte ganz richtig bemerkt hatte) eben dadurch von krankhaftem Quietismus, daß

sie Trieb und Kraft des sittlichen Lebens wird; dies ist aber nur dann möglich, wenn auch in ihr selber schon von Haus aus ein thatkräftiges Moment liegt, wenn der religiöse Akt wirkliche Selbstthätigkeit, also auch die Sache des wollenden Geistes ist.

Das Gefühl ist das Subjektivste des Menschen; in ihm verhält sich der Mensch unmittelbar nur zu sich selbst, sofern er seines jeweiligen Zustandes, seines Erregt- und Bestimmtseins inne wird. Wird also die Religion nach Schleiermacher auf das Gefühl beschränkt, so wird sie damit zu einem rein subjektiven Bewußtsein des Einzelnen ohne jede objektive Beziehung gemacht. Nun ist sie ja freilich die innerste Angelegenheit jedes Subjekts, aber sie ist zugleich die Beziehung jedes Subjekts auf das allgemeinste Objekt; und darum ist, wie die Erfahrung wiederum offenkundig lehrt, dem religiösen Bewußtsein überall und am bestimmtesten, je ursprünglicher und naiver es ist, die Objektivität und Gemeingültigkeit oder die mehr als bloß subjektive Wahrheit seines Inhalts eine unveräußerliche Voraussetzung. Wie steht es damit bei Schleiermacher's Theorie? Der Unterschied von wahr und falsch soll auf die Religion nicht passen, Alles in ihr gleich wahr sein, so lange es nur Gefühl, nicht durch die trübende Reflexion gegangen sei; auch ausschließend sei nicht die Religion, nur die ihr fremde Systemsucht führe zu religiösen Streitigkeiten. Hier tritt die Einseitigkeit dieser ganzen Anschauungsweise recht grell zu Tage. Nach ihr müßten die Gefühle der rohesten Naturreligionen, ihre Zauberfurcht z. B., wahrhaft religiös sein, weil in ihnen noch nicht gedacht wird, und hingegen die religiösen Gefühle eines Schleiermacher, welche durch die Gedanken von Plato, Spinoza und Fichte hindurchgegangen und in diesem Schmelztigel umgebildet sind, müßten an Wahrheit hinter jenen weit zurückstehen. Dieses romantische Vorurtheil, als ob das Gefühl als solches Wahrheit und nur Wahrheit wäre und erst das Denken die Unwahrheit hineinbrächte, widerspricht aller Erfahrung so handgreiflich, daß man sich nur wundern muß, wie ein so kluger Mann sich davon konnte so einnehmen lassen. Das Denken bringt nie, auch als dogmatisches nicht, die Unwahrheit in ein an sich wahres religiöses Bewußtsein hinein, so wenig wie das Gesetz die Sünde in einen an sich guten Willen hineinbringt; sondern wie dieses nur die im natürlichen Willen von Anfang schon steckende Sündhaftigkeit zu Tage bringt und damit ihre Ueberwindung

vorbereitet, ganz ebenso bringt der denkende Verstand nur das Unwahre, Unreine und Verkehrte des natürlichen religiösen Bewußtseins zu Tage, indem er die naiven Vorstellungen in Begriffen fixirt und damit der verständigen Prüfung zugänglich macht, also auch ihre Reinigung durch das wahre Denken und Denken der Wahrheit vorbereitet. Die dogmatischen Begriffe und Sätze sind nicht unwahr, weil und sofern sie gedacht sind, sondern weil und sofern sie nur formal gedacht sind und zum Inhalt noch das ungeläuterte Material der naiven religiösen Gefühls- und Vorstellungsweise haben. Auch bei dogmatischen Streitigkeiten ist's wahrhaftig nicht das Interesse des Denkens, der Schule, des Systems, um was der heftige Kampf sich dreht. Warum denn nehmen die Religionsstreitigkeiten in der Geschichte sich stets so ganz anders aus als die der philosophischen Schulen? Doch wohl nur deshalb, weil es in den letztern sich nur um Gegensätze des Denkens, der Systeme handelt, welche auf dem Wege des kühlen Denkens auch zum Austrag gebracht werden, während in den ersteren das Pathos des Herzens es ist, welches das entscheidende Wort führt und welches für kühle Logik wenig zugänglich, zu drastischeren Beweismitteln, als die des Denkens sind, seine Zuflucht nimmt. Je mehr hingegen das Denken, die Wissenschaft, die Philosophie das Pathos des religiösen Gefühls in seine Schranken zurückweist und innerlich läutert und klärt, desto mehr verschwinden jedesmal oder mäßigen und mildern sich doch die Religionsstreitigkeiten und jener Geist der unbefangenen und weitherzigen Duldung verbreitet sich, welcher dem naiven religiösen Bewußtsein noch völlig fremd, ja unfaßbar war, weil dieses eben sein jeweiliges subjektives Fühlen unmittelbar zugleich für die objektive und für Alle gültige Wahrheit selbst hielt. Diesen offenbaren und überall sich wiederholenden Thatbestand so völlig auf den Kopf zu stellen, wie Schleiermacher es thut, war nur der geschichtslosen Romantik möglich. Doch die Sache hat auch noch ihre Kehrseite. Wenn das Gefühl als solches die Wahrheit und das Denken die Unwahrheit sein soll, woher nehmen wir dann ein Kriterium, um beim Widerstreit der Gefühle, deren jedes sich für religiös, ja für das allein wahrhaft religiöse ausgiebt, die Entscheidung für und wider zu treffen? Giebt es aber ein solches Kriterium nicht, so wird Niemanden der Schluß zu verwehren sein, daß die einander widerstreitenden Gefühle, da die Wahrheit doch nur

eine sein könne, alle gleichsehr unwahr seien. In diesen für die Religion tödtlichen Skepticismus schlägt die Gefühlstheorie mit ihrem kecken Satz, daß alle religiösen Gefühle gleich wahr seien, nothwendig um. Doch Schleiermacher geht noch weiter und setzt seiner Theorie die Krone auf mit dem Satz, daß nicht blos alle religiösen Gefühle wahr, sondern auch alle wahren Gefühle religiös seien. Es ist klar, daß hiermit die ursprüngliche Intention, der Religion ihre eigenthümliche Sphäre und bestimmte Abgrenzung gegen das übrige Leben anzuweisen, wieder völlig vereitelt wird und sie zum allerflüssigsten, unbestimmtesten und unbestimmbarsten Ding der Welt wird; denn flüchtiger und wandelbarer, als die Wolkenschatten am Frühlingshimmel, ziehen die mancherlei Gefühle am Spiegel unserer Seele dahin!

Nun möchte man vielleicht zur Vertheidigung Schleiermacher's sagen, daß diese extrem einseitige Auffassung nur auf Rechnung der jugendlich kühnen Paradoxie der „Reden" komme, seiner spätern Religionstheorie dagegen nicht zur Last falle. Allein ein Blick in seine „Dialektik" zeigt uns, wie sehr es Schleiermacher zeitlebens mit jener Identifikation des Gefühls und der Religion Ernst geblieben ist. Sucht er ja doch dieselbe durch eine höchst scharfsinnige (nur freilich durch mehr als ein Quidproquo erschlichene) Deduktion des Gefühls zu erhärten. Das Gefühl, führt er hier aus, ist die Einheit unseres Wesens im Wechsel zwischen Wissen und Wollen. Zwischen der überwiegenden Aktivität des einen und der überwiegenden Passivität des andern muß es einen Uebergangs- und Gleichgewichtspunkt geben, in welchem der Gegensatz der differenten Funktionen zur Indifferenz aufgehoben ist. Diese Indifferenz oder Identität des Ich im Wechsel der differenten Funktionen ist das unmittelbare Selbstbewußtsein oder Gefühl. Eben dieselbe Indifferenz der Gegensätze, welche in uns subjektiv das Gefühl ist, ist nun aber objektiv im Weltganzen Gott. Diese objektive Einheit kann weder in unserem Denken noch in unserem Wollen einheitlich gegeben sein, weil jedes von beiden schon im Gegensatz befangen ist. Also ist Gott unmittelbar und ursprünglich nur in unserem Gefühl, als der gegensatzlosen Einheit unseres Wesens, gesetzt; ja das Gefühl als diese subjektive Indifferenz der Gegensätze ist nichts anders als Gott, wie er in unserem Bewußtsein, nehmlich als konstituirendes Element unseres Selbstbewußtseins gesetzt ist. Sonach ist das Gefühl unmittelbar als solches, von jedem besondern

Inhalt abgesehen, schon einfach als diese formale Einheit unseres Wesens, das — und zwar einzige — Sein Gottes in uns, ist also Religion. — Es bedarf nun wohl kaum der Andeutung, daß diese Deduktion eine verfehlte ist. Schon daß das Gefühl, dieser psychologische Bewußtseinszustand, der nur eine der verschiedenen Lebensformen des Ich ist, ohne Weiteres mit dem einheitlichen Wesen des Ich, das allen seinen Erscheinungsformen gleichmäßig zu Grunde liegt aber in keiner einzelnen aufgeht, identificirt wird, ist ein starker Paralogismus. Noch kühner ist es, daß jene objektive Einheit unseres Wesens dann sofort zum Sein Gottes in unserem Bewußtsein und für dasselbe gemacht wird; das Gefühl soll nicht blos seiner Form nach die subjektive Einheit unseres Wesens sein, sondern es soll damit zugleich auch die absolute Einheit der Welt oder Gott in sich, also zu seinem unmittelbaren, mit und in seiner Form schon gegebenen Inhalt haben. Es ist einfach die romantische Vergötterung des Gefühls, dieser passiven, weiblichen Seite unseres Geistes, was hier durch mehrfache Erschleichung in einen Schein von Wissenschaftlichkeit gekleidet ist. In Wahrheit ist aber das Gefühl eine bloße psychologische Bewußtseinsform, die so wenig an sich schon göttlich, Sein Gottes in uns ist, daß sie vielmehr gegen ihren Inhalt ganz gleichgültig ist und ebensogut das Niederste und Gemeinste, wie das Höchste zum Inhalt haben kann.

Diese verfehlte Theorie liegt aber endlich auch noch dem Religionsbegriff der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zu Grunde, obgleich diese, wie man anerkennen muß, durch sorgfältigere Bestimmung des religiösen Gefühls die Einseitigkeit der Grundanschauung zu verbessern sucht. Das religiöse Gefühl wird hier näher bestimmt als das der „schlechthinigen Abhängigkeit", im Unterschied von allen Gefühlen, die wir im Verhältniß zur Welt haben, in welchen immer nur relative Abhängigkeit mit relativer Freiheit zusammen gesetzt sei. Indem wir dieß schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf sein verursachendes Woher? beziehen, werden wir über die Sphäre des getheilten Daseins oder der Welt hinausgeführt und so entstehe uns das Bewußtsein Gottes, welches in seiner Verbindung mit dem endlichen Inhalt unseres Weltbewußtseins unser „höheres Selbstbewußtsein" bilde; auf der Leichtigkeit oder Schwierigkeit der Verbindung des Gottesbewußtseins oder schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit einem bestimmten Moment unseres

Weltbewußtseins beruhe die Lust oder Unlust (Seligkeit oder Unseligkeit) unseres religiösen Lebens. — Diese Theorie hängt auf's engste zusammen mit der Voraussetzung, daß die Religion blos im Gefühl bestehe; denn das Gefühl ist eben ein passiver Zustand, das Innewerden eines Bestimmtseins; eigentlich ist's also auch hier nur wieder diese Form des Gefühls, welche, für sich abstrahirt und zum Inhalt des religiösen Bewußtseins gemacht, die schlechthinige Passivität oder Abhängigkeit ergiebt. Allein schon damit, daß der Fromme ein Bewußtsein seiner Abhängigkeit hat, ist er über das blos Passivsein, über die einseitige Abhängigkeit auch wieder hinaus, da ja schon das Wissen von ihr eine eigene Thätigkeit ist. Und überdies gehört zum religiösen Bewußtsein, wie schon oben bemerkt wurde, auch ein Wollen, eine freie Selbstthätigkeit. Und was diese erstrebt, das ist gerade das völlige Freiwerden von der hemmenden Abhängigkeit und Schranke, die unsere Freiheit in der Welt findet. Das religiöse Bewußtsein kann also geradezu als das „der schlechthinigen Freiheit in Gott" bezeichnet werden, welches zwar allerdings das der „schlechthinigen Abhängigkeit" nicht aus- sondern einschließt, aber psychologisch betrachtet vor diesem entschieden vorantritt, denn um Aufhebung des drückenden Gefühls der Weltabhängigkeit ist's dem Frommen zunächst zu thun und gerade in dieser Befreiung findet er die religiöse Seligkeit.

Es mag diese Kritik des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs mit dem Urtheil eines neueren geistvollen Denkers schließen, das zwar in seiner Form zu scharf ist, in der Sache aber kaum Unrecht haben dürfte. Constantin Rößler sagt in der Schrift: „Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage" (Leipzig, 1876), S. 305 ff.: Nach Schleiermacher hat es die Religion zu thun mit der Erkenntniß des Unendlichen, die nur möglich ist mittelst des Organes des Gefühls. „Dieser Gedanke ist so unklar und bei jeder klaren Gestalt, die man ihm geben möchte, in solchem Grade falsch, man möge ihn logisch, psychologisch, historisch oder wie man will betrachten, daß man in der That erstaunen muß über die Wirkung, die er auf die Anschauungen der gebildeten Kreise Deutschlands und insbesondere auch auf die theologische Wissenschaft ausgeübt hat". Das Räthsel erklärt sich aus der Anpassung des Gedankens an die populären Bedürfnisse, wodurch Folgendes aus ihm wurde: „Die Religion ist ein schönes Herzensbedürfniß und man muß dieses Bedürfniß durch die Vorstellung der

entsprechenden Gegenstände befriedigen, allen Einwürfen des Verstandes und der Wissenschaft zum Trotz .. Nun konnte Jeder an seine Brust schlagen und sagen: ich fühle es, da steht es, es muß so sein, weil ich es bedarf; stört mich nicht mit eurem Verstand, mit eurer Geschichtsforschung u. s. w. Diese Art von Bildung der Wahrheit mußte den bittersten Spott hervorrufen gerade von Seiten der ernsthaftesten Denker, und es hat daran nicht gefehlt. Die Freunde Schleiermacher's haben von der Ungerechtigkeit dieses Spottes viel Aufhebens gemacht, und sie waren im Recht, sofern ihr Meister in der That solche Dinge nicht gelehrt hatte. Aber sie waren andererseits im Unrecht, sofern diese Lehre so durch und durch verzwickt, verschroben, gekünstelt und logisch unmöglich war, daß die Möglichkeit ihrer Wirksamkeit gerade nur auf dem Mißverständniß beruhte, das ihre Lieblingsausdrücke zu erregen geeignet waren".... „Man kann den Begriff der Religion gar nicht gründlicher verderben, als indem man Erkenntniß und Willen von ihm ausschließt. Die Religion ist die Bildung des Willens durch den Gedanken des Heiligen, sie ist die Bildnerin der inneren Bildkraft in uns. Erst wenn Erkenntniß und Wille — die Erkenntniß freilich nicht in der Form empirischer Beobachtung, sondern der inneren gläubigen Anschauung — den Boden des Gemüths zur Stätte der Religion bereitet haben, erst wenn Erkenntniß und Wille im Gemüth den Altar des Heiligen aufgestellt, erst dann tritt auch das Gefühl des Göttlichen hervor als eine heilige Harmonie aller nunmehr vor Trübung und Unreinheit bewahrten ursprünglichen Keime des Seelenlebens"... „Die schwächste Seite seiner (Schleiermacher's) Leistung ist die Gestaltung seiner Erkenntniß zum Ganzen, die ihm völlig mißlungen ist. Der Hauptgrund dieses Mißlingens liegt darin, daß ihm der Begriff des Geistes als der Freiheit oder des schöpferischen Geistes fehlte"... Treffend wird dann noch die eigenthümliche Theorie Schleiermacher's psychologisch daraus erklärt, daß er, in religiösen Stimmungen aufgewachsen, doch durch die Anlage seiner Intelligenz zu einem Erkenntnißsystem gekommen sei, welches ihm den vollen Gehalt seiner Stimmungen nicht aufschließen konnte; daher habe er diese innerhalb des Systems wie ein köstliches Kleinod unter besonderem Glaskasten eingeschlossen; indem dann seine Anhänger ihm dies nachmachten, bekamen wir „eine Schule, die da meint, Herz und Verstand könnten jedes apart

befriedigt werden und der lebendige Menſch könne ſeine lebendigen Kräfte, die doch nur Richtungen einer und derſelben Kraft ſind, in verſchiedenen Glaskäſten abgeſondert unterbringen und auseinander halten. In ſolchen Glaskäſten bewahrt man aber nur todte Gegenſtände oder ſolche auf, die dem Tode durch Verkümmerung entgegengehen".*)

Was nun ferner den Gottesbegriff (oder eigentlich die ihn vertretende Theorie — denn einen „Begriff" von Gott lehnt er ab) Schleiermacher's betrifft, ſo haben wir ſchon geſehen, daß die „Reden" einen durch Leibniz und Fichte modificirten Spinozismus enthalten. Die Ausdrücke: Univerſum, das Unendliche, der Weltgeiſt und Gott werden promiscue gebraucht; oder wo ein Unterſchied gemacht wird, wie an mehreren Stellen der 1. Auflage, da bedeutet „Gott" eine einzelne beſondere Anſchauung des Univerſums, nehmlich die unter der Form der Freiheit, der Perſönlichkeit; er repräſentirt dann den „Genius der Menſchheit" oder auch einer höheren übermenſchlichen Gattung, aber doch immer einer beſondern Gattung, iſt alſo nicht Ausdruck des wahrhaft Unendlichen. Daher geradezu geſagt wird: „Gott iſt nicht Alles in der Religion, ſondern Eins und das Univerſum iſt mehr". Später wird zugegeben, daß es „eine faſt unabänderliche Nothwendigkeit" für die Frömmigkeit ſei, einen Gott in dieſem Sinn des freien, perſönlichen Ideals anzunehmen, aber ſofern der Grund dieſer Nothwendigkeit in dem pſychologiſchen Bedürfniß der Phantaſie, den Weltgeiſt zu perſonificiren, gefunden wird, bleibt es für den denkenden Verſtand doch immer bei der obigen Theorie. Auch in den ſpätern Auflagen wird unverholen geſagt, daß der gewöhnliche Begriff von Gott als einem perſönlichen, denkenden und wollenden Weſen ihn in das Gebiet des Gegenſatzes herabziehe. Die Welt als Ganzes und Einheit ſehen, das heiße, ſie „in Gott" ſehen; aber die Gottheit dann wieder als einen abgeſonderten einzelnen Gegenſtand hinzuſtellen, das ſei nur eine Bezeichnungsweiſe, die zwar Vielen unentbehrlich und Allen willkommen ſein möge, aber doch immer bedenklich und fruchtbar an Schwierigkeiten bleibe, aus denen die gemeine Sprache ſich nie loswickeln werde. Dieſe gegenſtändliche Vorſtellung der Gottheit aber gar als eine Erkenntniß behandeln und

*) Man vgl. dazu meine obigen Bemerkungen über denſelben Dualismus bei Jakobi S. 61 f.

so das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenngleich für die Welt, als Wissenschaft durch die Religion oder in der Religion ausbilden und darstellen, das sei bloße Mythologie.

Dieser Standpunkt ist auch später nicht wesentlich verlassen. In der Dialektik und Dogmatik betont zwar Schleiermacher den Unterschied Gottes von der Welt stärker, aber keineswegs in dem Sinn, daß Gott ein gegenständliches Sein für sich außer und vor der Welt zukommen sollte, sondern so, daß Gott und Welt nicht real getrennt, sondern blos begrifflich unterschieden sein sollen als „zwei Werthe für dieselbe Forderung;" Gott die Einheit und die Welt die Vielheit des Seins, daher zwar keine Welt ohne Gott, aber auch kein Gott ohne Welt; und zwar ist dies Zusammensein beider näher als ein „Ineinanderaufgehen" zu denken; denn wäre in Gott etwas über die Welt hinausragend, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und wäre etwas in der Welt über Gott hinausragend, so wäre dies nicht gottbedingt. Dem entspricht es genau, wenn in der Dogmatik Schleiermacher sagt, daß die göttliche Allmacht quantitativ sich decke mit der Totalität der Naturkräfte (endlichen Causalität) und nur qualitativ von diesen verschieden sei, nehmlich, wie eben die Einheit der unendlichen Ursächlichkeit von der Vielheit ihrer getheilten, endlichen Erscheinungen; daß in Gott nicht ein Ueberschuß von Macht liege, Anderes und Mehreres zu schaffen, als das, was er wirklich schafft, was in der Welt als Wirklichkeit sich darstellt; daß also auch ein Eingreifen Gottes in das Einzelne des Naturlaufs d. h. ein Wunder nicht möglich sei. Insoweit stimmt Schleiermacher völlig und theilweise wörtlich mit Spinoza überein. Gleichwohl vermeidet er es, Gott mit Spinoza als die Substanz oder auch als die natura naturans zu bezeichnen. Er versteht vielmehr im Anschluß an Schelling's Identitätsphilosophie unter der Gottesidee die absolute Einheit, welche dem Gegensatz von Denken und Sein, von Idealem und Realem als sein transscendentaler Möglichkeitsgrund vorausgesetzt werden müsse. Da nun unser wirkliches Denken oder Wissen sich in diesem Gegensatz von Subjekt und Objekt bewege, so könne die gegensatzlose Einheit selbst nie Gegenstand des Wissens werden; sie sei vielmehr nur das Prinzip der Möglichkeit alles Wissens und insofern der terminus a quo für dessen Vollziehung, während die Idee der Welt der terminus ad quem oder das Prinzip der Wirk-

lichkeit unseres Wissens sei;*) jene „die Form jedes Wissens an und für sich, die Idee der Welt aber die Verknüpfung des Wissens;" jene „das ruhende Prinzip, relativ gleichgültig gegen den Inhalt des realen Wissens und gegen das Fortschreiten desselben, die Seligkeit im Wissen an sich; die andere die Thätigkeit des Wissens im Fortschreiten, immer auf das Ganze gerichtet und jedes einzelne nur als Durchgangspunkt betrachtend". Mit andern Worten: die Idee Gottes ist die abstrakte Einheit, die zwar als zu Grunde liegend gedacht werden muß, die aber auch immer nur der „ruhende", d. h. in seiner Abstraktheit und Jenseitigkeit verharrende und daher gegen das Wissen verschlossene dunkle „Grund" bleibt; sie ist eben daher nur die leere „Form" des Wissens, die gegen den realen Inhalt desselben, gegen die wirkliche Welt gleichgültig ist. In Wahrheit ist dieser „Grund", wie die Spinoza'sche Substanz, nur der Abgrund, in welchem die Wirklichkeit der Welt versinkt, nicht der wirksame Grund, der im Wirklichen sich selbst zur Erscheinung, zum Dasein, zum Offenbar- und Erkanntwerden bringt, noch weniger die Zweckursache, die ihre Einheit zur Vielheit der Erscheinungen herausseßt, um diese wieder in sich zur höheren Einheit des erfüllten Zwecks, des konkreten Lebens, des realen Gutes aufzuheben. So ist die „Seligkeit", die in dieser Schleiermacher'schen Gottesidee ausgedrückt sein soll, nur die durch Abstraktion von der Wirklichkeit erreichte Aufhebung d. h. einfache Negation der Gegensätze, nicht aber die durch Erhebung derselben zu ihrer Zweckeinheit erreichte Versöhnung derselben, es ist die Seligkeit der todten Leere, nicht die der lebendigen Harmonie. Daß nun ein solches abstraktes Absolutes nicht näher begrifflich bestimmt werden kann, sondern „eigentlich nichts anderes als es selbst zum Prädikat erhalten" kann ($\mathfrak{X} = \mathfrak{X}$), ist sehr begreiflich, beweist aber eben deswegen, weil es an jenem vorausgesetzten Begriff hängt, gar nichts. Schleiermacher sucht zwar auch im Einzelnen durch kritische Proben zu zeigen, daß das absolute Sein, welches die Spekulation als die transscendentale Einheit voraussetzen müsse, in keinem Begriff adäquat sich denken lasse.**) Denn wollte man das Transscendente unter der Form der obersten Kraft (entsprechend dem Letzten in der Reihe der Begriffe) denken, so erhalte man ent-

*) Dialektik, S. 164 ff. **) Dialektik, S. 416 ff.

weder den (unserer ideellen Funktion entsprechenden, also nach der Seite des Idealen liegenden) Begriff: Gott, müsse dann aber diesem zur Erklärung der Welt die Materie zur Seite stellen, wodurch er bedingt und also verendlicht würde; oder erhalte man den (mehr reellen) Begriff der natura naturans, der schaffenden Naturkraft, aber auch diese wäre, da Kraft nicht anders als in der Totalität ihrer Erscheinungen (der natura naturata) ist, durch diese letztere bedingt (beiläufig bemerkt, ein arger Sophismus, den Schleiermacher keinem Andern würde hingehen lassen: daß Kraft nicht ohne ihre Erscheinung zu denken ist, macht doch wahrlich die Kraft nicht realiter von ihrer Erscheinung abhängig!). Wollte man hingegen das Transscendente unter der Form der höchsten Ursächlichkeit (als Letztes in der Reihe der Urtheile) denken, so erhielte man entweder den Begriff der absoluten Nothwendigkeit, d. h. des Schicksals, oder den der absoluten Freiheit, d. h. der Vorsehung. Aber auch von diesen entspricht keiner der Forderung, denn sie beziehen sich nur auf ein Geschehen, nicht auf ein Sein, und stehen unter dem Gegensatz des Bewußtlosen und des Bewußten. Also — schließt dann Schleiermacher — ist das Höchste in keinem der vier Begriffe wirklich enthalten, wenngleich Gott und Vorsehung immer noch die vorzüglichsten der vier Formeln bleiben, aber auch sie gehen nicht zusammen. Die transscendente Einheit ist also überhaupt durch das Denken nicht zu erfassen, sie ist nur, wie wir schon oben hörten, für das Gefühl und in demselben gegeben.

Wer diese Argumentation für die Undenkbarkeit Gottes oder des Absoluten unbefangen (d. h. ohne durch anderweitige Motive bestochen zu sein) betrachtet, der kann unmöglich ihre Schwäche, ja ihre Sophistik verkennen. Auf einem Punkt habe ich den handgreiflichen Sophismus schon bemerklich gemacht. Aber auch sonst muß man fragen, was denn eigentlich uns hindern sollte, die einzelnen Betrachtungsweisen, in welche Schleiermacher den Begriff des Absoluten hier analysirt, in der Synthese des spekulativen Gedankens wieder zur Einheit zu verknüpfen? was uns hindern sollte, das Sein und das Wirken und wieder das freie und das nothwendige Wirken zur Einheit zusammenzudenken? Daß diese Synthese nicht möglich sei, hat Schleiermacher's Analyse entfernt nicht bewiesen und kann auch nicht bewiesen werden. Vielmehr aber sind wir zur denkenden Voll-

ziehung derselben schon ganz einfach durch die religiöse Thatsache selbst genöthigt, sofern ja das religiöse Bewußtsein, gründlich verstanden, an sich schon die praktische Vollziehung eben derselben Synthese ist. Daß Schleiermacher dies verkannte, hing eben zuletzt wieder an der Mangelhaftigkeit seines Religionsbegriffes. Es muß also gesagt werden, daß diese gegen die Möglichkeit des Gottesbegriffs gerichtete Argumentation nicht stichhaltig und nur ein künstliches Mittel ist, um das zu stützen, was dem Dialektiker schon zum voraus und aus ganz andern Gründen, nehmlich eben wegen seiner oben charakterisirten Gefühlstheorie feststand. In dieser haben wir den eigentlichen Grund und einzigen Grund von Schleiermacher's Ablehnung der denkenden Erkenntniß Gottes zu suchen; und von dort aus ist diese Consequenz ja auch begreiflich genug, oder vielmehr ist es eigentlich eine Tautologie, zu sagen: die Religion ist identisch mit dem Gefühl, und: das Objekt der Religion, Gott, ist nur für das Gefühl und nicht für das Denken. Das Eine steht und fällt mit dem Andern. Es ist daher auch ganz unrichtig, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, Schleiermacher's Ablehnung der Gotteserkenntniß mit der Kant'schen Kritik für gleichbedeutend hält. So nahe ja freilich dem äußern Anschein nach beide sich berühren, so sehr sind doch sowohl die Voraussetzungen als die Ergebnisse beiderseits gänzlich verschiedene. Treffend bemerkt darüber Zeller:*) „Scheint Schleiermacher die kantische Kritik der rationalen Theologie zunächst nur auf ihrem eigenen Wege weiter zu führen, so zeigt sich doch, wenn wir näher zusehen, bald genug, daß den Hintergrund dieser Kritik bei ihm ein Standpunkt bildet, welcher von dem des kantischen Kriticismus weit abliegt. Der letztere leugnet die Erkennbarkeit Gottes, weil unser Wissen auf die Erscheinung beschränkt sei, weil unsere Vernunft nicht die Mittel habe, um sich von dem Uebersinnlichen einen Begriff zu bilden. Schleiermacher leugnet sie, weil alle Begriffe, welche wir uns über die Gottheit bilden können, der wahren Gottesidee, der Idee des absoluten Wesens, nicht entsprechen. Jener hält sich daher mit seiner Kritik durchaus innerhalb des menschlichen Bewußtseins; er begnügt sich mit der Behauptung, daß unter den Begriffen, die wir bilden können, der der Gottheit sich nicht finde; er begeht nicht

*) Gesch. der deutschen Phil. S. 761.

den Widerspruch, indem er uns die Möglichkeit der Gotteserkenntniß abspricht, zugleich eine bestimmte Ansicht über die Gottheit vorauszusetzen. Schleiermacher begeht ihn: er vergleicht die höchsten Begriffe, die wir uns bilden können, mit dem Begriff der Gottheit und findet, daß sie nicht an denselben hinanreichen; er muß also diesen Begriff doch besitzen, er muß wissen, wie wir uns die Gottheit zu denken haben, damit wir sie uns richtig denken: sein Kriticismus hat eine ganz bestimmte dogmatische Ueberzeugung zur Grundlage".

Daß diese dogmatische Grundlage keine andere ist als der Spinozismus, allerdings nicht in seiner ursprünglichen, sondern in jener modificirten Gestalt, in welcher er seine Auferstehung gegen Ende des 18. Jahrhunderts gefeiert hat, liegt zu klar zu Tage, als daß es durch die Schleiermacher'sche Darstellungsweise, welche die direkte Berührung mit der Spekulation freilich sehr kunstvoll zu vermeiden wußte, verborgen werden könnte. Hören wir über diesen Sachverhalt das treffende Urtheil von D. F. Strauß*): „Das Denken des Lesers, wenn es auch beim ersten Studium des Werkes (der Schleiermacher'schen Glaubenslehre) sich bemüht hat, dem Verfasser auf seiner vielfach gewundenen, angeblich theologischen Straße zu folgen, wird doch bei der Wiederholung und in der Erinnerung sich kaum enthalten können, den geraderen und ungleich kürzeren Pfad quer durch das philosophische Feld einzuschlagen; wovon den Leser die vielfach ausgesteckten Warnungstafeln des Verfassers um so weniger zurückzuhalten im Stande sind, als dringende Gründe zu dem Verdacht vorliegen, der Verfasser sei selbst zu dem Ziele, zu welchem er uns jetzt den weitesten Weg zu führen für gut findet, für seine Person vielmehr auf dem kürzeren gelangt. Denn wenn man es auch einräumen wollte, wie man es doch nicht kann, daß zu dem Bewußtsein der Abhängigkeit alles endlichen Seins von der göttlichen Ursächlichkeit auf dem Wege des bloßen Gefühls zu gelangen sei: so verräth dagegen der von Schleiermacher gleichfalls aufgestellte Satz, daß hinwiederum die göttliche Ursächlichkeit in der Gesammtheit des endlichen Seins vollständig zur Darstellung gelange, seinen spekulativen Ursprung allzu deutlich. Denn das fromme Gefühl ist gewiß befriedigt, wenn es, von gegebenem Endlichen aufwärts steigend,

*) Charakteristiken und Kritiken, S. 166 ff.

jedes Solche von Gott abhängig findet: von ihm aber wieder abwärts steigend die Fülle des göttlichen Wesens in der Gesammtheit des Endlichen vollständig ausgelegt zu finden, das ist das Interesse der Spekulation" (und gerade nicht des unmittelbaren Gefühls, dem es vielmehr natürlich ist, in Gott einen unendlichen Ueberschuß über die Wirklichkeit vorauszusetzen). . . „Alle Hauptsätze des ersten (allgemeinen) Theiles der Schleiermacher'schen Glaubenslehre werden dann erst recht verständlich, wenn man sie in die Formeln Spinoza's zurückübersetzt, aus welchen sie ursprünglich geflossen sind. Das allem Uebrigen zu Grunde gelegte Verhältniß Gottes zur Welt, wonach beide als Größen betrachtet sich decken, nur daß jener die absolute und ungetheilte, diese die in sich gespaltene und getheilte Einheit ist, erklärt sich in letzter Beziehung nur aus dem Verhältniß der natura naturans zur natura naturata bei Spinoza". Ebenso die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, von seinem Wollen der Welt und Wollen seiner selbst, von Wollen und Denken, Wirklichem und Möglichem in Gott, die deterministische Freiheitslehre und die Negativität des Bösen in der Lehre vom Menschen: das Alles findet seine unmittelbare Parallele und wohl auch Quelle in der Spinoza'schen Spekulation. Das schließt natürlich nicht aus, daß nicht doch auf dieser metaphysischen Grundlage auch andere Elemente, wie der Fichte'sche Idealismus, die Romantik und besonders natürlich das religiös-christliche Bewußtsein zum Ganzen des theologischen Systems mitgewirkt haben; und um dieser Faktoren willen konnte Schleiermacher mit einigem Recht es sich verbitten, für einen Spinozisten nude pure erklärt zu werden. — Ich behaupte sonach, daß Alles, was Schleiermacher positiv über Gott und sein Verhältniß zur Welt lehrt, aus der Spekulation (und zwar hauptsächlich der des Spinoza) herstammt, somit auch die Möglichkeit eines spekulativen Gottesbegriffs, einer positiven Erkenntniß Gottes voraussetzt; daß aber andererseits Schleiermacher's Leugnung dieser Möglichkeit aus seiner einseitigen Gefühlstheorie folgte und zugleich ein geeignetes Mittel war, jenen spekulativen Ursprung seiner Glaubenssätze seinen Lesern und vielleicht sich selbst zu verhüllen; endlich erklärt sich aus diesem die ganze Schleiermacher'sche Religionswissenschaft durchziehenden unvermittelten Widerspruch zwischen thatsächlichem Spekuliren und vorgeblichem Verwerfen der Spekulation, zwischen dem spekulativen Gehalt und der Gefühlsform — hieraus,

sage ich, erklärt sich die wunderbare Erscheinung, daß die entgegengesetztesten Richtungen, spekulative und Pektoraltheologen sich gleichermaßen und mit gleichem Grund auf ihn berufen können.

Es erübrigt uns noch, Schleiermacher's Ansicht von den positiven Religionen zu überschauen. In der fünften Rede kommt er darauf zu sprechen, nachdem in der dritten die „Bildung zur Religion" und in der vierten „Kirche und Priesterthum" behandelt worden waren. Als ein Unendliches hat die Religion ihr Dasein nur in einer Vielheit individueller Erscheinungen, also in den verschiedenen positiven Religionen, nicht in einer leeren Abstraktion, wie es die sogenannte „natürliche Religion" wäre. Die Bevorzugung der letztern im jetzigen Zeitalter rührt daher, daß diejenigen, welchen die Religion überhaupt zuwider ist, das am meisten lieben, was eben nicht mehr wirkliche Religion ist und am wenigsten ihre eigenthümlichen Züge trägt. Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen und hat so metaphysische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem eigenthümlichen Charakter der Religion durchschimmern läßt; sie weiß so zurückhaltend zu leben, sich einzuschränken und zu fügen, daß sie überall wohlgelitten ist. Dagegen hat jede positive Religion eine bestimmt ausgeprägte Eigenthümlichkeit. Sie ist nicht etwa ein Ausschnitt aus der Gesammtsumme der religiösen Anschauungen und Gefühle, denn diese alle kommen in jeder wirklichen Religion irgendwie vor; vielmehr entspringt jede individuelle Religion daraus, daß eine Einzelanschauung des Universums zum Mittelpunkt gemacht und auf diesen alles Andere in ihr bezogen wird. Insofern dies Jeder für sich thun kann, würden eigentlich so viele individuelle Religionen als religiöse Individuen existiren. Wirklich sagt Schleiermacher: In Jedem, der die Geburtsstunde seiner Religion angeben und ihren Ursprung auf eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit („eine Offenbarung") zurückführen kann, ist auch eine eigene und ächte Religion. Hier ist Alles Leben und Freiheit und naturwüchsige wahre Entwicklung, wogegen in der natürlichen Religion alles abstrakt, ihre Stärke in der Verneinung des Positiven und Charakteristischen und somit des Wirklichen ist; sie gleicht der Seele, die nicht in die Welt kommen möchte, weil sie nicht ein bestimmter, sondern der Mensch überhaupt sein wollte. — Daß diese Ansicht Schleiermacher's eine Berechtigung gegenüber der abstrakten, alles Besondere zur öden

Gleichförmigkeit nivellirenden Vernunftreligion oder natürlichen Religion der Rationalisten hat, ist unbestreitbar. Aber man darf auch nicht übersehen, daß er einem Extrem das andere gegenüberstellt: der unbestimmten Allgemeinheit die ebenso unbestimmbare, weil endlos variirende Mannigfaltigkeit atomistischer und in ihrer Vereinzelung ganz zufälliger Einzelerscheinungen. Von wahrem Leben und naturwüchsiger Entwicklung aber kann gleich wenig die Rede sein, wo eine Einheit ist ohne Mannigfaltigkeit und wo bloße Mannigfaltigkeit ohne organisirende Einheit; ist dort keine Bewegung, so hier zielloses Spiel der Bewegung, wie denn mit Recht bemerkt worden ist, daß bei solcher Herrschaft des subjektiven Geschmacks und der individuellen Anziehungskraft das religiöse Gemeinschaftsleben sich nicht über den Aggregatzustand des von Wind und Wellen jeden Augenblick wieder anders gruppirten Sandes erhebe.

Schleiermacher hat denn auch selber später jenen äußersten Subjektivismus zu beschränken nöthig gefunden. Es sei doch, heißt es in den spätern Auflagen, nie etwas Geringfügiges, blos Persönliches, daß sich eine neue Offenbarung bilde, sondern es liege Größeres und Gemeinschaftliches dabei zu Grunde. Wie auf staatlichem, so auch auf religiösem Gebiete könne es nur krankhafte Abweichung sein, welche Einen von dem gemeinschaftlichen Leben mit Allen, unter welche ihn die Natur gesetzt hat, so ausschließe, daß er keinem größeren Ganzen angehört; sondern von selbst werde Jeder, was für ihn Mittelpunkt der Religion ist, auch irgendwo im Großen so dargestellt finden oder selbst darstellen. „Sowie kein Mensch als Einzelwesen zum wirklichen Dasein kommen kann, ohne zugleich durch dieselbe That auch in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge und unter einzelne Gegenstände versetzt zu werden, so kann auch ein religiöser Mensch zu seinem Einzelleben nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch ein in ein Gemeinleben, also in irgend eine bestimmte Form der Religion".

In der Glaubenslehre fügt Schleiermacher zu der eigenthümlichen Grundanschauung, centralen und beherrschenden Idee, als dem inneren Merkmal einer bestimmten Religion, noch hinzu das äußere Merkmal des Grundfaktums, des bestimmten geschichtlichen Anfangs. Beide, Grundidee und Grundfaktum, entsprechen sich gegenseitig und hängen innerlich, ursächlich zusammen: die Urthatsache der Gemeindestiftung

bildet selbst den centralen Punkt, mit welchem sich das Gottesbewußtsein so vorzüglich verbindet, daß nur von ihm aus und mittelst seiner die Einigung des Gottesbewußtseins auch mit dem übrigen Bewußtseinsinhalt erfolgen kann. Sofern diese Urthatsache allen religiösen Erregungen der Gemeinschaft ihr bestimmtes eigenthümliches Gepräge aufdrückt, sind diese alle positiv, so daß also in jeder bestimmten Religionsform Alles positiv, d. h. durch die geschichtliche Urthatsache der Gemeindebildung individuell bestimmt ist. Vermöge ihrer Ursprünglichkeit heißt jene begründende Urthatsache der positiven Religionen „Offenbarung;" dieser Begriff schließt aus sowohl äußere Mittheilung und Ueberlieferung als Erfindung durch Reflexion, und enthält göttliche Mittheilung, die nur nicht als lehrhafte Einwirkung auf den Menschen als erkennendes Wesen gefaßt werden darf, sondern als die eigenthümliche und außerordentliche Wirkung, welche eine persönliche Erscheinung durch ihren Totaleindruck auf unser Selbstbewußtsein macht, bei welchem Totaleindruck die Lehre zwar nicht ausgeschlossen, aber nur als Moment mitgesetzt ist. Zwischen solchen Erscheinungen, die wir als religiöse Offenbarung betrachten, und den höheren Zuständen der heroischen und dichterischen Begeisterung findet nahe Verwandtschaft statt, ja der einzige Unterschied liegt nach Schleiermacher darin, daß in der religiösen Offenbarung nicht ein einzelner Moment, sondern eine ganze Existenz durch göttliche Mittheilung bestimmt sei. Derartige göttliche Offenbarung findet Schleiermacher auch in solchen Persönlichkeiten des Heidenthums, in welchen sich auf eine ursprüngliche, aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht begreifliche Weise das Göttliche vorbildlich in einem menschlichen Leben kundthat. Da absolut ursprünglich nur die Offenbarung Gottes im Ganzen der Welt ist, alle einzelnen Erscheinungen dagegen, wie originell auch an sich betrachtet, doch immer zugleich aus dem Gesammtzustand der Gesellschaft, der sie angehören, zu begreifen sind: so kann der Begriff der Offenbarung auf Einzelnes immer nur im relativen Sinn Anwendung finden und der Anspruch irgend einer Religion auf absolute Offenbarung im Sinn der Mittheilung ganzer und reiner Wahrheit ist unmöglich, — ein Satz, der zwar ganz richtig aus Schleiermacher's philosophischen Voraussetzungen folgt, aber gleichwohl durch seine dogmatische Christologie wieder umgestoßen wird.

Die Religionen der Geschichte theilt Schleiermacher theils nach

Entwicklungsstufen, theils nach Art-Unterschieden. Die Entwicklungsstufen: Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus beruhen auf der Vermischung oder Unterscheidung von Gottes- und Weltbewußtsein. Uebrigens bemerkt Schleiermacher, daß diese begriffliche Abstufung mit dem geschichtlichen Entwicklungsgang nicht nothwendig zusammenfalle; dieser lasse sich ebensowohl als ein Aufsteigen vom Fetischismus zum Polytheismus und Monotheismus denken, wie auch als eine von kindlich unbestimmtem Monotheismus ausgehende, theils zum Götzendienst herabsteigende, theils zum reinen Gottesglauben aufsteigende Doppelentwicklung. Nebenher bemerkt er hierbei noch, daß man unter „Pantheismus" sich nicht eine besondere Religionsform denken dürfe, derselbe sei vielmehr eine spekulative Theorie, die sich mit der Frömmigkeit wohl vertrage, wofern man darunter nur nicht einen verlarvten Materialismus verstehe. Auch bei der gewöhnlichen Formel des „Ein und All" könne doch Gott und Welt „wenigstens der Funktion nach geschieden bleiben" und also könne auch dabei noch der Fromme, indem er sich in die Welt miteinrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen von dem, was das Eins dazu sei. (Daß genau dies Schleiermacher's Fall ist, braucht nach dem, was wir aus den „Reden" und der „Dialektik" wissen, nicht erst bemerkt zu werden.) Solche Zustände werden sich dann, fügt er schließlich hinzu, von den frommen Erregungen manches Monotheisten schwer unterscheiden lassen.— Außer jenem Stufen-Unterschied stellt Schleiermacher folgenden Art-Unterschied der Religionen auf: Entweder werden in den frommen Erregungen die natürlichen Zustände den sittlichen (die leidendlichen den thätigen) untergeordnet, oder umgekehrt, die thätigen (sittlichen) den leidenden (natürlichen); im erstern Fall gestaltet sich die Religion teleologisch, im letztern ästhetisch. Zu den ästhetischen Religionen rechnet Schleiermacher die griechische und den Islam, zu den teleologischen das Judenthum und Christenthum.

Die Grundidee des Judenthums ist nach Schleiermacher's Darstellung (in der 5. „Rede") die der Vergeltung — eine kindliche Idee, die nur auf dem engen Raum einer engbegrenzten Volksgemeinde möglich war; seine Bedeutung für das Christenthum hat er jederzeit sehr nieder taxirt; „ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen; jegliche hat für sich ihre eigene und ewige Nothwendigkeit und jedes Anfangen einer Religion ist ursprünglich." Dieser gewagte

und bedenkliche Satz erklärt sich einigermaßen als Reaktion gegen die Kleinmeisterei, mit welcher Rationalisten und Supranaturalisten um die Wette das Christenthum aus dem Judenthum, sei es durch übernatürlichen oder natürlichen Pragmatismus, zu erklären sich bestrebten. Die Grundidee des Christenthums ferner wird in der 5. „Rede" darin gefunden, daß das Verderben des Endlichen in der Entfernung von Gott aufgehoben und das Endliche mit Gott vermittelt werde durch einzelne über das Ganze ausgestreute Punkte, welche zugleich Endliches und Unendliches, Menschliches und Göttliches sind. „Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser Empfindungsweise, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffes im Christenthum und dessen ganze Form bestimmt". Auf jener Voraussetzung allgemein verbreiteten ungöttlichen Wesens beruht der polemische Charakter des Christenthums; zugleich aber sieht es das göttliche Walten in der Geschichte darin, daß immer neue Veranstaltungen zur Aufhebung des Verderbens getroffen, immer höhere Offenbarungen und Mittler zwischen Gottheit und Menschheit gegeben, immer inniger in jedem spätern Gesandten die Gottheit mit der Menschheit vereinigt wird. So mache das Christenthum die Religion (Religionsgeschichte) selbst zum Stoff der Religion und sei also gleichsam eine höhere Potenz derselben; darin liege das Unterscheidendste seines Charakters. Vom Stifter des Christenthums wird dann weiter gesagt, daß das Bewundernswerthe an seiner Erscheinung nicht so sehr in der Reinheit seiner Sittenlehre liege, die nur aussprach, was alle zum geistigen Bewußtsein gekommenen Menschen mit ihm gemein haben, auch nicht in der Eigenthümlichkeit seines Charakters, dieser innigen Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmuth; „das alles sind nur menschliche Dinge; aber das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, sich in seiner Seele ausbildete: die Idee, daß alles Endliche einer höheren Vermittlung bedarf, um mit der Gottheit zusammen zu hängen, und daß für den von dem Endlichen und Besondern ergriffenen Menschen nur Heil zu finden ist in der Erlösung. . . . Dieses Bewußtsein von der Einzigkeit seines Wissens um Gott und Seins in Gott, von der Ursprünglichkeit der Art, wie es in ihm war, und von der Kraft

derselben, sich mitzutheilen und Religion aufzuregen, war zugleich das Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit. . . . Aber nie hat er behauptet, der einzige Mittler zu sein, der Einzige, in welchem seine Idee sich verwirklicht, sondern Alle, die ihm anhingen und seine Kirche bildeten, sollten es mit ihm und durch ihn sein. Und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion, als sollte man um seiner Person willen seine Idee annehmen, sondern nur um dieser willen auch jene; ja er mochte es dulden, daß man seine Mittlerwürde dahingestellt sein ließ, wenn nur der Geist, das Prinzip, woraus sich seine Religion in ihm und Andern entwickelte, nicht gelästert ward . . . Nie hat auch Christus die religiösen Ansichten und Gefühle, die er selbst mittheilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben, welche von seinem Grundgefühl ausgehen sollte; er hat immer auf die lebendige Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen würde, wenngleich nur von dem Seinigen nehmend. So auch seine Schüler. Nie haben sie dem heiligen Geist Grenzen gesetzt, seine unbeschränkte Freiheit und die durchgängige Einheit seiner Offenbarungen ist überall von ihnen anerkannt worden. . . . Die heiligen Schriften sind Bibel geworden aus eigener Kraft: aber sie verbieten keinem andern Buche, auch Bibel zu sein oder zu werden, und was mit gleicher Kraft geschrieben wäre, würden sie sich gern beigesellen lassen." Zwar wird das Christenthum insofern ewig dauern, als es nie eine Zeit geben wird, wo man keine Mittler mehr brauchen würde; aber gleichwohl will es nicht die einzige und alleinherrschende Gestalt der Religion sein, es verschmäht diese beschränkende Alleinherrschaft; es würde gerne andere und jüngere, womöglich kräftigere und schönere Gestalten der Religion neben sich aus allen Punkten hervorgehen sehen; „und eine ahnende Seele, auf den schaffenden Genius gerichtet, könnte vielleicht jetzt schon den Punkt angeben, der künftigen Geschlechtern der Mittelpunkt werden muß für ihre Gemeinschaft mit der Gottheit".

In dieser Ansicht vom Christenthum verräth sich uns schon von Anfang, noch auffallender freilich in den spätern überarbeiteten Auflagen der „Reden", ein höchst interessantes Schwanken zwischen dem philosophischen Idealismus, wie wir ihn schon von Kant, Fichte und Schelling her kennen, und dem Positivismus, wie er nicht blos durch die allgemeine Tendenz der Romantik, sondern auch insbesondere durch die Consequenz der Gefühlstheorie nahegelegt war. Jener sieht das

Wesen des Christenthums in der an sich von der Person seines Stifters unabhängigen (wenn gleich durch diesen geschichtlich vermittelten) Idee der Erlösung, der Wiedergeburt, der Willensbefreiung, der Gottesgemeinschaft; nach jenem Idealismus besteht daher die Erlösung wesentlich in der Aufnahme dieser Idee in das Gemüth und der dadurch bewirkten eigenen Belebung zu gottinnigem Leben; an einen äußern Mittler aber ist dies höhere Leben so wenig gebunden, daß es vielmehr gerade in der Unmittelbarkeit des Von-Gott-Durchdrungenseins besteht. Allein nach der Gefühlstheorie verhält sich der Fromme an sich nur passiv, er muß also nothwendig die seiner Passivität entsprechende Aktivität außer sich, in einem fremden Subjekt suchen, daher fühlt er das unabweisliche Bedürfniß der Hingabe an einen Mittler, um durch ihn zu Gott erhoben zu werden, um in ihm die aktive göttliche Kraft, die er in sich selbst vermißt, zu finden. Daher erklärt sich's einerseits, daß Schleiermacher schon von Anfang, als er im Uebrigen noch ganz philosophisch und gar nicht dogmatisch dachte, das Wesen des Christenthums in den Mittlerglauben setzte, und andererseits, daß er doch wieder Idealist genug war, um die religiöse Autonomie, das Sichselbst-Mittlersein eines Jeden, für eine Möglichkeit nicht blos sondern für ein anzustrebendes Ideal zu erklären. Der Widerspruch dieser entgegengesetzten Strömungen, über den sich Schleiermacher nicht klar geworden zu sein scheint, setzt seine Philosophie des Christenthums offenbar in Nachtheil gegenüber der seiner konsequenten Vorgänger. Daß nun aber mit der Zeit die positivistische Strömung über die idealistische so völlig den Sieg davon trug, wie Schleiermacher's dogmatische Christologie es uns zeigt, ist begreiflich genug. Es lag dies so sehr in der Grundvoraussetzung selbst, im einseitigen Religionsbegriff begründet, daß es der äußern theologisch-kirchlichen Einflüsse nicht erst zur Erklärung dieser Wandlung bedarf. Hören wir darüber das unbefangene Urtheil des Geschichtsforschers*): „Wenn die Religion ihren Sitz ausschließlich im Gefühl hat, so ist sie etwas durchaus individuelles, eine Abspiegelung des Absoluten in einem persönlichen Selbstbewußtsein; es muß sich daher die unterscheidende Eigenthümlichkeit jeder Religion nach der Persönlichkeit ihres Stifters richten; und eben hierauf, auf die Selbstdarstellung einer schöpferischen

*) Zeller, Gesch. d. d. Phil., S. 771.

religiösen Persönlichkeit, führt unser Theolog, in seinem Verhältniß zum supranaturalistischen Offenbarungsglauben entschiedener Rationalist, den Begriff der Offenbarung zurück. Wenn es daher eine vollkommene Religion giebt, so muß der Stifter derselben ein in religiöser Beziehung vollkommener Mensch gewesen sein. Aber ob es eine solche Religion giebt und geben kann, diese Frage hat Schleiermacher nicht genauer untersucht; ihre Bejahung ist für ihn einfach ein Postulat seines christlichen Bewußtseins; und während die Gesammtrichtung seines Geistes entschieden dahin geht, die Religion mit der Zeitbildung zu versöhnen und durch sie zu läutern, so hat er dadurch eine Lücke offen gelassen, durch welche mit der Zeit wieder alles beschränkte und vernunftwidrige des älteren Supranaturalismus, in sein eigenes System allerdings noch nicht, um so mehr aber in viele von den Theorieen, die sich an ihn anlehnten, seinen Einzug halten konnte".

4. Hegel.

Wenn man von der Schleiermacher-Jakobi'schen Gefühlstheorie aus unmittelbar an Hegel's Religionsphilosophie herantritt, so ist einem ungefähr so zu Muthe, wie dem, der aus schwankendem Nachen den Fuß wieder auf festen Grund und Boden setzt. Dort das stete Schaukeln zwischen Gefühl und Verstand, das nach anfänglichem Reiz der Neuheit bald so übel bekommt, daß einem mit Himmel und Erde auch das eigene Selbst verschwindet: hier das beruhigende Gefühl des festen Grundes in einer gediegenen, in sich einigen und die Gegensätze überwindenden Wahrheitserkenntniß. Die Religion ist nach Hegel nicht die Region eines gegen das Denken sich spröd und scheu abschließenden Fühlens, sondern vielmehr*) „die Region, worin alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe .. In der Beschäftigung mit ihr entladet sich der Geist aller Endlichkeit, diese Beschäftigung giebt die Befriedigung und Befreiung; sie ist

*) Religionsphilosophie (s. W. Bd. XI), S. 3 f.

absolut freies Bewußtsein, das Bewußtsein der absoluten Wahrheit und so selbst wahrhaftes Bewußtsein; als Empfindung bestimmt, ist sie der Genuß, den wir Seligkeit nennen; als Thätigkeit thut sie nichts anderes als die Ehre Gottes zu manifestiren, seine Herrlichkeit zu offenbaren. Die Völker haben dies religiöse Bewußtsein als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag des Lebens angesehen; aller Kummer, alle Sorge, diese Sandbank der Zeitlichkeit, verschwebt in diesem Aether, es sei im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung. In dieser Region des Geistes strömen die Lethe-Fluthen, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt". Das ist ein Hymnus auf die Religion, so tief gefühlt und groß gedacht, wie man ihn kaum bei einem andern Philosophen wieder finden dürfte.

Auch nach Hegel zwar gehört in die Religion das Gefühl wie die innere Thätigkeit der Andacht, der Erhebung zum Unendlichen, des Zusammenschlusses mit ihm im Cultus; aber ebenso liegt nach ihm innerhalb der Religion die Bestimmung der Vernunft, wornach sie erkennend ist, die Thätigkeit des Begreifens, des Denkens, und darauf beruht es, daß sie nicht blos ein Subjektives ist, sondern objektive, allgemein gültige Wahrheit hat, ja die Region der absoluten Wahrheit ist; darauf beruht es, daß es auch eine Wissenschaft der Religion geben kann, welche die in ihr an sich enthaltene Wahrheit zur Entwicklung bringt. Eine solche gäbe es nicht, wenn die Behauptung wahr wäre, daß die Religion nur in einem unmittelbaren Wissen bestehe und es ein Erkennen und Begreifen Gottes nicht geben könne. Allein dies unmittelbare Wissen ist nur der unentwickelte Anfang, der, wenn er das Ganze bleiben will, zur falschen Verstandesabstraktion wird und als solche vom wahren philosophischen Wissen in seiner Einseitigkeit und Unwahrheit aufgezeigt wird. Während das Resultat der abstrakten Verstandesreflexion ist, nur zu wissen, daß Gott sei, nicht aber, was er ist, den Inhalt, die Erfüllung der Idee Gottes also zu negiren, sein höchstes Wesen als leer und todt in sich, nicht faßbar, nicht als konkreten Inhalt oder Geist zu denken: so ist dagegen für den philosophischen Begriff Gott Geist, und das Wesen des Geistes ist eben dies: sich zu manifestiren, für den Geist zu sein, offenbar, Objekt der Erkenntniß zu sein. „Gott ist Wahrheit. Insofern

der Menſch aber noch den Glauben an die Würde ſeines Geiſtes, den Muth der Wahrheit hat, iſt er getrieben, die Wahrheit zu ſuchen; ſie iſt kein Leeres, ſie iſt ein Konkretes, eine Fülle von Inhalt; dieſe Fülle tilgt die moderne Theologie aus, unſere Abſicht aber iſt es, durch den Begriff ſie wieder zu gewinnen".*) Es handelt ſich alſo darum, den in der Religion unmittelbar und unentwickelt gegebenen Inhalt göttlicher Wahrheit denkend zu entwickeln, auszubreiten, und zwar nach der Nothwendigkeit der Sache, des Inhalts ſelbſt, nicht nach zufälligen Meinungen und Einfällen.

Wie hiermit gegen den ſubjektiviſtiſchen Standpunkt der Gefühls- und Verſtandesphiloſophie (beide von Hegel oft ſo zuſammengeſtellt) das Recht des „vernünftigen" oder ſpekulativen Denkens behauptet iſt, ſo wahrt Hegel auch das Recht des philoſophiſchen Denkens über die Religion gegenüber der poſitiven Kirchenlehre. Daß ſie nicht ſchlechthin ſich widerſprechen können, folgt ihm ſchon daraus, daß es ja nicht zweierlei Vernunft und Geiſt, einen göttlichen und einen menſchlichen gebe, die ſchlechthin verſchieden wären. „Die menſchliche Vernunft, das Bewußtſein ſeines Weſens iſt Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menſchen und der Geiſt, inſofern er Geiſt Gottes iſt, iſt nicht ein Geiſt jenſeits der Sterne, jenſeits der Welt, ſondern Gott iſt gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geiſt in allen Geiſtern. Gott iſt ein lebendiger Gott, der wirkſam iſt und thätig. Die Religion iſt ein Erzeugniß des göttlichen Geiſtes, nicht Erfindung des Menſchen. Das, was als Religion hervorgekommen iſt und welches ein Produkt des göttlichen Geiſtes iſt, zeigt ſich zunächſt als Glauben. Der Ausdruck, daß Gott die Welt als Vernunft regiert, wäre vernunftlos, wenn wir nicht annehmen, daß er ſich auch auf die Religion beziehe, und der göttliche Geiſt ſie in den Völkern hervorgebracht habe". Hegel iſt alſo der Ueberzeugung, daß in der poſitiven Religion, in der Kirchenlehre Vernunft, göttlicher Geiſt, Wahrheit enthalten ſei, und daß ſie alſo auch Gegenſtand vernünftigen Denkens werden könne, ohne fürchten zu müſſen, zerſtört zu werden. Am wenigſten kann ſich ſein ſolides, auf Einheit des Geiſtes angelegtes Denken bei dem ſchwächlichen Auskunftsmittel furchtſamer Gemüther beruhigen, daß der Friede zwiſchen Glauben und Denken durch gegenſeitiges Sich-

*) S. 22.

ignoriren, durch Abbrechen ihrer Beziehungen und Berührungen und gleichgültiges Nebeneinanderherlaufen gewährleistet werde, — dieser Vogel-Strauß-Klugheit, die auch jetzt wieder einmal als höchste Weisheit gepriesen wird! „Es ist ungegründet", bemerkt dagegen Hegel sehr gut, „daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegentheil überzeugt hat; konsequent und richtig hat die Kirche dies nicht aufkommen lassen, daß die Vernunft dem Glauben entgegengesetzt sein und sich ihm doch unterwerfen könne. Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Getheiltes, in dem Zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht!" *) Was ferner die Theologen betrifft, welche mit der komischen Selbstzufriedenheit eines Faust'schen Famulus Wagner das philosophische Denken über die religiösen Probleme verachten und die Theologie nur insoweit als „Wissenschaft" gelten lassen, als sie zur gelehrten Historie (und Philologie) gemacht wird, so macht Hegel über dieselben die kostbare Bemerkung, sie gleichen den Comtoir-Bedienten eines Handelshauses, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, nur für Andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen, sie erhalten zwar Salair, ihr Verdienst ist aber nur zu dienen und zu registriren, was das Vermögen Anderer ist." **) „Die Geschichte beschäftigt sich mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nehmlich für Andere, nicht mit Solchen, welche Eigenthum wären derer, die sich damit beschäftigen. In der Philosophie und Religion ist es aber wesentlich darum zu thun, daß der eigene Geist Inhalt, Gehalt bekommt, sich der Erkenntniß für würdig hält. Dergleichen (unphilosophische) Ansichten sind nun zu einer Art Seuche geworden und hiergegen kämpft die Philosophie". Endlich setzt er sich auch mit denen auseinander, welche der Meinung sind, daß man, ehe man an's vernünftige Denken gehe, zuvörderst die Vernunft und ihre Grenzen vernünftig untersuchen müsse. „Wenn wir nicht an's Philosophiren gehen sollten", meint er dagegen, „ohne die Vernunft vernünftig erkannt zu haben, so ist gar nicht anzufangen; denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig; dies sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erkennen sollen. Es ist dieselbe Forderung, die jener Gaskogner macht, der nicht eher in's Wasser will, als bis

*) S. 26. **) S. 23.

er schwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Thätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig zu sein". Das Verhältniß des endlichen Geistes, der endlichen Vernunft zur göttlichen kann also nicht in einer erkenntnißtheoretischen Vorfrage abgehandelt werden, da es vielmehr den wesentlichen Gegenstand der Religionsphilosophie selbst bildet und innerhalb ihrer an seiner nothwendigen Stelle behandelt werden muß. Das eben, dieses in der Sache leben und aus ihr selbst schöpfen, macht den Unterschied der Wissenschaft von „Einfällen über die Wissenschaft", die nicht Gedanken, sondern „zufällige Gedankenblasen" sind. Die Kant'sche Kritik des Erkenntnißvermögens hält er für eine Zeiterscheinung, über deren Bedeutung (für die Theologie) man sich wieder einmal, wie so oft, getäuscht habe.*)

Hegel theilt die Religionsphilosophie so ein, daß er im ersten Theil den Begriff der Religion entwickelt, im zweiten die bestimmte Religion oder den Begriff in seinen besondern geschichtlichen Erscheinungen darstellt, im dritten die Einheit von Begriff und Erscheinung in der absoluten Religion, im Christenthum, aufzeigt.

Den Begriff der Religion definirt Hegel so:**) sie ist „die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewußtseins auf Gott, der Geist ist", oder „das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist". Darin sind aber sogleich die zwei Seiten zu unterscheiden, die in Beziehung auf einander und untrennbar von einander, doch keineswegs (wie die gewöhnliche Auffassung ist) mit einander identisch sind: einerseits „die Erhebung des Menschen zu Gott oder das (subjektive) Bewußtsein, welches sich Gottes, des Geistes bewußt ist", und andererseits „der Geist, der sich im Bewußtsein realisirt" oder „das Wissen des absoluten Geistes von sich im endlichen Geist". Es sind also zwei Faktoren, die in der Religion zusammenwirken, zwei Momente, die in ihrer Einheit nur die Religion ausmachen: ein subjektiv menschliches und ein objektiv göttliches; in ihrem praktischen Zusammenschluß, dem Cultus, verwirklicht sich erst die Religion als ganzes gott-menschliches Bewußtsein. Das Erste, von dem nach Hegel auszugehen ist, ist der Geist überhaupt, nach seinem absoluten Wesen und in seiner absoluten Einheit, oder Gott. Dann kommt als Zweites in Betracht der Standpunkt des Bewußt-

*) S. 29. **) S. 35 ff.

seins oder der Differenz des endlichen Geistes vom absoluten, wo das Subjekt im Verhältniß des Unterschieds sich befindet zu Gott, dieser als Gegenstand, als ein Aeußerliches erscheint; so ist die Religion das „vorstellende Bewußtsein" und darin liegt ihr Unterschied von der Philosophie, „in welcher der Geist seiner nicht in der Weise der Vorstellung, sondern des Gedankens bewußt ist". Aber die im vorstellenden Bewußtsein noch gesetzte Aeußerlichkeit des Gegenüber hebt sich schon im vollendeten religiösen Akt selbst, im Cultus, zur inneren Einheit wieder auf. „Das Dritte ist das Aufheben dieses Gegensatzes, dieser Trennung, Entfernung des Subjekts von Gott, die Bewirkung, daß der Mensch Gott in sich fühlt und weiß, sich als dieses Subjekt zu Gott erhebt, sich die Gewißheit, den Genuß, die Freude giebt, Gott in seinem Herzen zu haben, mit Gott vereint zu sein. Dies ist der Cultus. Der Cultus ist nicht blos Verhältniß, Wissen, sondern Thun, Handeln, sich die Vergewisserung zu geben, daß der Mensch von Gott aufgenommen, zu Gnaden angenommen ist. Die einfache Form des Cultus, der innere Cultus ist die Andacht, dieses Mystische, unio mystica". Eben deswegen, weil im Cultus der Mensch sich seines eigenen wahrhaftigen Geistesweſens in der Einheit mit Gott vergewissert, geht von hier aus auch der tiefgreifende Einfluß der Religion auf das weltliche Leben. Denn „die Art und Weise, wie das Subjekt im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt ab von dem substantiellen Bewußtsein seiner Wahrheit .. Wie die Religion der Völker beschaffen ist, so muß auch die Moral und Staatsverfassung beschaffen sein: Moralität und Staatsverfassung richten sich ganz darnach, je nachdem ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahre Bewußtsein der Freiheit erlangt hat" (nehmlich eben in seiner Religion). *)

Ueberblicken wir diese Definition der Religion in ihrer ungetheilten Vollständigkeit, vergessen wir namentlich nicht (wie so häufig geschieht) das dritte zusammenschließende Moment, in welchem die Religion als innere Thätigkeit sich realisirt und in welchem die kräftigen Impulse auch aller äußern Thätigkeit liegen: so müssen wir rundweg anerkennen, daß dieser Begriff der Religion der tiefste und

*) S. 39.

reichste ist, der uns bisher begegnete, nur dem des spätern Fichte gleichzustellen, aber dem Schleiermacher'schen an Wahrheit wie an Fruchtbarkeit unbedingt überlegen. Auf seine Fehler werden wir später noch zu sprechen kommen, aber es sei zum Voraus hier bemerkt, daß dieselben mehr in der Ausführung als in der Anlage, und am meisten jedenfalls in der verkehrten Anwendung, die von einem Theil der Epigonen davon gemacht wurde, zu suchen sind.

Von Gott also, als dem prinzipiell ersten Moment, geht die Entwicklung des Religionsbegriffs aus. Dem religiösen Bewußtsein ist, was Gott sei, wohl bekannt, aber wissenschaftlich ist diese bekannte Vorstellung zunächst, so lange sie noch nicht in ihren Inhalt entwickelt ist, nicht erkannt. So, als noch unentwickelter Anfang, von dem das Denken auszugehen hat, ist Gott nur erst die bloße Allgemeinheit, in welcher keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, welche in Beziehung auf die Entwicklung das in sich verschlossene, in absoluter Einheit mit sich selbst ist; was so von ihr ausgesagt werden kann, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen und daß alles Bestehende nur in diesem Einen seine Wurzel, sein Bestehen hat. So ist Gott die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Würde dieser Gedanke abstrakt festgehalten, so wäre dies allerdings Spinozismus, denn in der Substanz ist noch nicht die Subjektivität, die Idealität des Geistes gesetzt. Eben darum darf bei dieser ersten Bestimmung der Allgemeinheit, die als das Einfache immer zunächst in's Bewußtsein tritt, nicht stehen geblieben werden: die Substanz muß Subjekt werden. Aber auch bei diesem Weitergehen bleibt dieser anfängliche Inhalt gleichwohl die feststehende Grundlage: in aller weitern Entwicklung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus; er ist nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterschiede erwachsen, sondern alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine; er ist aber auch ebensowenig ein träges, abstrakt Allgemeines (die „ruhende Einheit" Schleiermacher's), sondern „der absolute Schooß, unendliche Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten ist".*) Hiermit ist der Pantheismus oder die Vorstellung Gottes als abstrakter Identität (Substanz) aus sich selbst heraus überwunden, sofern hier Gott nicht mehr

*) S. 53.

blos Substanz ist, sondern in sich auch als Subjekt bestimmt, als die geistige Thätigkeit des Unterschiede Setzens (Urtheilens) und Aufhebens (Schließens), kurz als Geist: „Geist ist absolutes Manifestiren, dieses ist Setzen, Sein für Anderes; Manifestiren Gottes heißt Schaffen eines Andern, des subjektiven Geistes, für welchen er ist". Also nicht in der Verschlossenheit, unbestimmbaren und unwißbaren Allgemeinheit besteht das Wesen Gottes, sondern gerade darin, sich zu offenbaren, als Geist und für den Geist. Das haben schon Aristoteles und Plato gewußt, indem sie sagten, Gott sei nicht neidisch, daß er sich nicht mittheilte. Vollends aber die christliche Religion, als die geoffenbarte im höchsten Sinn, hat eben dies zu ihrem wesentlichen Inhalt, daß Gott den Menschen geoffenbart sei, daß sie wissen, was Gott ist.*) Was so in der christlichen Religion von Anfang auf die Weise des religiösen Bewußtseins gegeben war, das ist in der Philosophie „das Resultat" ihrer denkenden Erkenntniß. Nur daß man dies nicht in der schiefen Weise verstehen darf, als ob Gott so als bloßes Resultat vorgestellt würde. Das Resultat der denkenden Erkenntniß hört eben, weil es die absolute Wahrheit ist, auf, blos Resultirendes zu sein, und ist „ebensosehr das Erste" wie das Letzte; aber allerdings nicht blos der Anfang, sondern auch das Ende, Resultat, sofern es aus sich selbst resultirt. Das eben ist der Begriff des Geistes.**)

Aus dem Wesen Gottes als des Geistes folgt also nothwendig sein Offenbarwerden für den Menschen oder die Thatsache der Religion. Wie aber — dies ist die weitere Frage — wird der Mensch sich dieser Offenbarung Gottes bewußt? In welcher subjektiven Bewußtseinsform verwirklicht sich in ihm die Religion, dieses Verhältniß von Geist zu Geist? Der Geist als endlicher steht zunächst im Verhältniß zur Natur als einem Aeußerlichen, und ist darin unfrei; aber da er seinem Wesen nach doch frei ist, so widerspricht dieses unfreie natürliche Verhalten seiner wahren, höheren Natur als Geist; daher geht er aus diesem Widerspruch seiner selbst in seinen Grund, sein wahres Wesen zurück; „er ist eben dies, sich vom Nichtigen zu befreien und sich zu sich selbst zu erheben, zu sich in seiner Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion.

*) S. 59. **) S. 48.

Dieſer Gang, der in ſeiner Nothwendigkeit aufgezeigt wird, hat zum letzten Reſultat: die Religion als die Freiheit des Geiſtes in ſeinem wahrhaften Weſen; das wahrhafte Bewußtſein iſt nur das vom Geiſte in ſeiner Freiheit. In dieſem nothwendigen Gang liegt der Beweis, daß die Religion etwas Wahrhaftes iſt".*) — Hier haben wir in Kurzem den Grundgedanken aller ſpekulativen Religionsphiloſophie: ſie weiſt die Religion in ihrer abſoluten Wahrheit nach, indem ſie in ihr den Gang und die Bewußtſeinsform erkennt, durch welche der Geiſt aus ſeiner natürlichen Gebundenheit zur wahren, in ſeinem Weſen geforderten Freiheit in Gott ſich erhebt. Man ſieht auch, wie dieſer Grundgedanke der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie mit der ſpätern Fichte'ſchen auf's engſte zuſammenhängt, während er zum Schleiermacher'ſchen „ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl" ſich zwar nicht als das ausſchließende Gegentheil, aber doch allerdings als die unleugbar höhere und reichere Wahrheit verhält.

Dieſer Gang der Erhebung des Geiſtes über ſeinen natürlichen Selbſtwiderſpruch zu ſeinem wahren und freien Weſen, was die Religion nach ihrer ſubjektiven Seite im Allgemeinen iſt, wird nun von Hegel in drei Formen, die ſich zugleich als aufſteigende Stufen in der Entwicklung des Geiſtesbewußtſeins verhalten ſollen, beſchrieben. Sie ſind: Gefühl, Vorſtellung und Gedanke.

Bei der Beſprechung des Gefühls läßt ſich Hegel auf eine eingehende Polemik gegen die Gefühlstheorie der Glaubensphiloſophen und Schleiermacher's ein, deren treffende Wahrheit man um deswillen nicht unterſchätzen ſollte, weil allerdings auch Einſeitiges und Schiefes hart daneben mit unterläuft. Die Sätze, Gott ſei uns im Gefühl gegeben, oder wir wiſſen von Gott unmittelbar, ſind nach Hegel zwar ganz richtig und keineswegs zu negiren, aber auch ganz trivial, ſo ſehr, daß eine Religionswiſſenſchaft, die ſich auf ſie beſchränkte, nicht werth wäre zu exiſtiren. Der große Fehler jenes Standpunkts liegt nicht in dem, was er ſagt, ſondern liegt darin, daß er nichts weiter als dies Selbſtverſtändliche zu ſagen weiß und geſagt wiſſen will, daß er das unmittelbare Wiſſen für das einzige religiöſe Wiſſen ausgeben will. Eine auf ſolcher Beſchränkung fußende Theologie iſt ebenſo ſehr „der geoffenbarten Religion entgegen als der vernünftigen

*) S. 61 f.

Erkenntniß". *) Das Gefühl ist nach Hegel die unmittelbare Form, in welcher ein Inhalt im Bewußtsein als der unsere, seine Bestimmtheit als unsere eigene gesetzt ist. Aber diese Form kann erfahrungsgemäß den mannigfaltigsten und widersprechendsten Inhalt haben, das Niederträchtigste wie das Höchste, das Wahrste wie das Nichtigste. „Daß ein Inhalt im Gefühl ist, macht für ihn selbst nichts Vortreffliches aus; Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus, sondern es sproßt die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wuchernsten Unkraut". Ebensowenig hängt, ob ein Inhalt existire, davon ab, daß er im Gefühl sei; denn auch Eingebildetes, das nie existirt hat noch existiren wird, ist darin — ein fast trivialer Satz, an den aber zu erinnern keineswegs überflüssig ist in unserer Zeit, wo so Viele sich heiter auf den Wogen des theoretischen Skepticismus dahintreiben lassen, wähnend, daß sie ja doch am Gefühl den unzerreißlichen Anker besitzen, der sie mit dem festen Grund des Wahren und Guten verknüpft halte! Solche Menschen, die sich auf ihr Gefühl berufen, wenn die Gründe ausgehen, muß man stehen lassen, räth Hegel; „denn mit dem Appelliren an das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft unter uns abgerissen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen sind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns, darüber können wir uns verständigen; der Sache unterwerfen wir uns; sie ist das Gemeinsame; zum Gefühl übergehend, verlassen wir es; wir ziehen uns zurück in die Sphäre unserer Zufälligkeit und sehen nur zu, wie die Sache sich da vorfindet". Bis hierher muß man Hegel völlig beistimmen; dagegen verirrt er sich nach der andern Seite hin, wenn er das Gefühl weiterhin als das bezeichnet, was der Mensch mit dem Thiere gemein habe, als die thierische, sinnliche Form: da ist das geistige Gefühl, um welches es sich hier ja allein handeln kann, in unzulässiger Weise verwechselt mit der sinnlichen Empfindung, die davon gänzlich verschieden ist.

Kann denn nun aber das Wahre und Gute nicht auch im Gefühl sein? Dies zu leugnen ist so wenig Hegel's Meinung, daß er vielmehr ausdrücklich sagt, es sei „wesentlich, daß aller wahrhafte Inhalt im Gefühl, im Herzen sei", weil er nur so wahrhaft der unsere, unser

*) S. 66.

persönliches Eigenthum werde. Die Religion muß allerdings in's Herz gebracht werden, damit das Individuum religiös gebildet werde; das Herz, Gefühl muß durch Aufnahme des wahren geistigen Inhalts gereinigt, gebildet werden, so wird es dann selbst erst das wahre, höhere, gute Gefühl. Er macht dabei auch noch die beachtenswerthe Bemerkung, daß „Gott im Herzen haben" noch mehr besagen wolle, als nur ein Gefühl von Gott haben, denn während das Gefühl nur momentan, zufällig, flüchtig sei, so sei unter „Herz" das Gefühl als fortdauernde, feste Weise unserer Existenz gemeint, das, was wir nicht blos augenblicklich, sondern immer sind, unser Charakter, unsere Grundsätze, Gewohnheiten und feste Art unserer Handlungsweise.

Hiernach erscheint also offenbar das Herz oder die habituelle Weise des Fühlens und Wollens als die feste Form, in welcher die Wahrheit zum bleibenden individuellen Besitz und zu fruchtbarer Triebkraft wird; andererseits wird aber auch wieder gesagt, das Herz sei die Quelle, d. h. die erste Weise, in welcher solcher Inhalt am Subjekt erscheine, wie das Samenkorn die erste Weise der Existenz der Pflanze, so das Gefühl die erste eingehüllte Weise des zu entwickelnden geistigen Inhalts. Faßt man beides zusammen, so sollte man meinen, es ergäbe sich hieraus, daß das Gefühl wie Anfang, so Ende, Ausgangs- und wieder Ziel- und Ruhepunkt des religiösen Bewußtseins sei, zwischen welchen beiden Enden eben die theoretische und praktische Thätigkeit der Vorstellungen und des (inneren) Cultus die lebendige Vermittlung wäre. Und dies wäre dann in der That auch die Wahrheit der Sache. Allein diese richtige Ansicht wird nun allerdings bei Hegel dadurch wieder in verhängnißvoller Weise verrückt, daß er die bleibende und nothwendige Bedeutung des Gefühls bei der Religion, die er doch selber im Obigen so treffend angedeutet hatte, in dem Fortgang wieder fallen läßt und die Sache so darstellt, als ob das Gefühl nur die erste noch unvollkommene und daher zu überwindende, in Vorstellung und Gedanken aufzuhebende Bewußtseinsform der Religion wäre. Es ist der durchgängige methodologische Grundfehler seiner Dialektik (den er übrigens ebenfalls von Fichte überkommen hat), der ihn auch hier verführt, ein Uebergehen von einer Form in die andere als höhere, sonach ein negatives Verhältniß des Verschwindens, Aufgehens des Einen in dem Andern auch da zu statuiren, wo doch in Wahrheit ein durchaus positives

Verhältniß des Zusammenseins und Wechselwirkens verschiedenartiger gleichwesentlicher Geistesformen stattfindet. Dies zeigt sich sehr deutlich schon in der Art, wie der Uebergang von Gefühl zu Vorstellung vorbereitet wird, indem hier das Gefühl geradezu als ein tadelnswerthes Verhalten hingestellt wird: „Das Gefühl ist darum etwas so beliebtes, weil der Mensch seine Partikularität darin vor sich hat. Wer in der Sache lebt, in den Wissenschaften, im Praktischen, der vergißt sich selbst darin, hat kein Gefühl dabei — das Gefühl ist Reminiscenz seiner selbst — er ist denn so mit seiner Besonderheit ein Minimum; die Eitelkeit, die Selbstgefälligkeit dagegen, die nichts lieber hat und behält, als sich selbst und nur im Genuß ihrer selbst bleiben will, appellirt an ihr eigenes Gefühl und kommt deshalb nicht zum objektiven Denken und Handeln".*) — Dies ist nun offenbar das andre, gleich fehlerhafte Extrem zur Gefühlstheorie. Es erinnert diese Herabsetzung des Gefühls als eitelen Selbstgenusses ganz an den ähnlichen Uebergang von der Moralität zur Sittlichkeit in der Rechtsphilosophie Hegel's, wo die erstere, die im Gewissen des Subjekts liege, dadurch herabgesetzt wird, daß das Gewissen als die stets auf dem Sprunge zum Bösen befindliche abstrakte Subjektivität dargestellt wird. — Es leuchtet aber ein, daß die dialektische Aufhebung des Gefühls in höhere Bewußtseinsformen mit Hegel's eigenem treffendem Wort, daß die Wahrheit, um ganz unser Eigenthum zu werden, in das Gefühl, das Herz aufgenommen werden müsse, ebenso wie mit seiner Auffassung des Cultus als des mystischen Aktes der Religion in Widerspruch tritt. Wir werden also sagen müssen, daß es hier, wie sonst oft, der Fehler des methodologischen Prinzips seiner Dialektik gewesen ist, was die richtigeren Grundgedanken verrückt und sachlichen Irrthum von allerdings weittragenden Folgen in seine Religionsphilosophie gebracht hat.

Die nächsthöhere Bewußtseinsform der Religion ist also die Vorstellung oder innere Anschauung, in welcher das Bewußtsein seinen Inhalt, mit welchem es im Gefühl unmittelbar eins war, gegenständlich vor sich hat. Die Wahrheit ist in der Religion in der Form der Vorstellung, das ist's, was sie von der Philosophie unterscheidet, welche diese Form abstreift und in die des Begriffs verwandelt.

*) S. 78.

Die Vorstellung hat sinnliche Formen, die aus der unmittelbaren Anschauung genommen sind, in denen aber ein geistiger Gehalt, eine höhere Bedeutung ausgedrückt ist; sie ist Wahrheit im sinnlichen Bild oder im „Sinnbild". Von der Art ist die ganze heilige Geschichte: sie hat Göttliches zum Inhalt, das aber in sinnlichen Bestimmungen als zeitliches Nacheinander und räumliches Nebeneinander erscheint; so wenn das Verhältniß Gottes zur Welt vorgestellt wird als die Geschichte von Gottes Schaffen der Welt; oder auch, wenn das Wesen Gottes in einzelnen gegen einander äußerlichen und zufälligen Inhaltsbestimmungen (Eigenschaften) vorgestellt wird. Immer ist dies die Weise der Vorstellung, einen geistigen Inhalt, der ein Mannigfaltiges von Bestimmungen als Einheit enthält, entweder als eine einfache Einheit ohne seine Bestimmungen (abstrakt) zu nehmen, oder aber seine Bestimmungen ohne die zusammenhaltende Einheit des Gedankens isolirt, gegen einander veräußerlicht zu nehmen; in jenem Fall kommt es überhaupt nicht zu einer näheren Erkenntniß des Inhalts, in diesem wird zwar der Inhalt herausgesetzt in seine Besonderheiten, aber so, daß das innerlich Zusammengehörige und nur in seiner Einheit Wahre jetzt auseinanderfällt in ein Nebeneinander von einseitigen und in dieser Einseitigkeit widersprechenden Bestimmungen (z. B.: der Mensch ist frei, der Mensch ist auch abhängig). Damit hängt endlich zusammen, daß die Vorstellung nicht die Nothwendigkeit ihres Inhalts begreift, sondern denselben stets nur als einfach Gegebenes, als positive, aber zufällige Thatsache hinnimmt.

In allen diesen Beziehungen ist es das Denken, welches den Mangel der Vorstellung aufhebt: Einmal löst es die abstrakte Einfachheit, in welcher der Inhalt in der Vorstellung erscheint, in die Mannigfaltigkeit der inneren Bestimmungen auf, entwickelt, bringt in Fluß, scheidet das Unterschiedliche. Sodann bezieht es die isolirten Bestimmungen der Vorstellung auf einander und bringt damit den Widerspruch zwischen ihnen zum Bewußtsein (so entsteht also der Widerspruch allerdings erst mit dem Denken, aber keineswegs, als ob er durch dieses erst gemacht würde, wie die Gefühlsphilosophen meinen, sondern sofern er dadurch erst zum Vorschein gebracht wird); es ist reflektirend, urtheilend, wo die Vorstellung nur unmittelbar anschauend war. Und endlich faßt das Denken die verschiedenen isolirten Bestimmungen der Vorstellung, die als solche zufällig und

widersprechend waren, zur inneren Einheit des Gedankens als dessen verschiedene Momente oder Seiten zusammen, es begreift das Entgegengesetzte in seiner Einheit, das Zufällige in seiner Nothwendigkeit. So erhebt das Denken den Inhalt des unmittelbaren Wissens zum vermittelten, seiner Gründe bewußten, und in seine Bestimmungen entfalteten Wissen oder zur entwickelten Erkenntniß. Nichts anders als dies ist auch der Sinn der sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, die das unmittelbare Gottesbewußtsein freilich voraussetzen, aber keineswegs durch dasselbe unnöthig gemacht werden, sofern sie nichts anders sind als Darstellung des Ganges der Vernunft in der Erhebung vom Endlichen zum Gedanken Gottes.

Hegel bespricht hierbei besonders eingehend das Verhältniß des reflektirenden zum wahrhaft vernünftigen oder spekulativen Denken. „Die Reflexion ist die Thätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum andern zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zu Stande zu bringen". Deswegen ist das bloße Reflektiren der Religion nicht angemessen. Es fixirt den Verstandesgegensatz des Endlichen und Unendlichen als völlig ausschließenden und unvermittelten. Dabei wird aber das jenseitige Unendliche, welches das Endliche außer sich hat, eben damit selbst zu einem begrenzten, also endlichen Ding; und umgekehrt indem das Ich als das über seine Endlichkeit reflektirende auch schon über dieselbe hinaus ist und in seinem Reflektiren selber seine Schranke zu setzen sich bewußt ist, erscheint damit das Endliche gerade wieder als das Unendliche, als das einzig Wesenhafte, durch welches das jenseitige Unendliche als der bloße Widerschein seines Selbst gesetzt sei. So schlagen die Gegensätze der Reflexion in einander um und die Demuth des endlichen Ich wird zum Hochmuth der gottlosen Selbstvergötterung. Hingegen fordert die Religion, daß ein Standpunkt aufgezeigt werde, wo das Ich in seiner partikulären Subjektivität ebenso negirt wie zugleich nach seinem wahren Selbst, noch seiner wesentlichen Freiheit erhalten sei in dem wahrhaft Unendlichen. Denn die Religion ist eben selbst dies Thun, dies Erhalten des wahren Selbst in Gott durch Aufgeben des endlichen, selbstischen Ich*). Daher kann dies Wesen der Religion nur völlig begriffen werden in einem Denken, welches

*) S. 117.

über den Gegensatz der Reflexion hinaus die Einheit beider im wahrhaft Unendlichen erkennt. Hier ist dann das Endliche Moment des göttlichen Lebens, das Unendliche aber diese Bewegung in sich selbst: sich selbst zu verendlichen und das Endliche wieder in sich selbst aufzuheben. Im Ich, das sich als endliches im religiösen Bewußtsein aufhebt, kehrt Gott zu sich zurück; daher ist die Religion nicht blos unser Wissen von Gott, sondern zugleich „das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes", der seine Selbstunterscheidung als endliches Bewußtsein durch Hinausgehen über die Endlichkeit in der Religion wieder zur Einheit aufhebt*). Wenn hierbei Gott, der absolute Geist, zunächst als das durch den endlichen Geist vermittelte Resultat erscheint, so bemerkt doch Hegel nachdrücklich, daß dies nur der Gang unserer vom endlichen Bewußtsein ausgehenden Betrachtung so mitsichbringe, daß aber im Resultat selber schon dies liege, sich als (bloßes) Resultat aufzuheben und vielmehr das schlechthin Erste zu sein. Denn indem das, was für unseren Gang der Betrachtung zunächst als das Erste erschien: die endliche Welt, sowohl die Natur als der endliche Geist, im Resultat selber vom Unmittelbaren zum Gesetzten, zum bloßen Mittel für den absoluten Geist degradirt wird, wird ebendamit der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist als das in Wahrheit Erste und Setzende, die endliche Welt aber als das durch ihn Gesetzte erkannt, welches die Bestimmung hat, sich zu ihm zurückzubewegen.**) Sehr klar drückt er endlich diese spekulative Gottesidee so aus: „Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist, kein Drittes, worin beide neutralisirt werden, sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist. Er ist einmal eine Seite und das andremal das, was über die andre Seite übergreift und so die Einheit beider ist"***). Hiermit ist auch der Unterschied der Hegel'schen Gottesidee von der des Schelling'schen Identitäts-Systems sowohl als der Schleiermacher'schen Dialektik klar angegeben. Bei den Letzteren ist Gott nur die Indifferenz d. h. Negation des Gegensatzes von Geist und Natur, die ausschließende leere Einheit, also weder positiv schöpfe-

*) S. 129. **) S. 132 f. ***) S. 134.

risches, noch auch eigentlich geistiges Prinzip. Hier dagegen ist er die positive Einheit, welche den Gegensatz so in sich schließt, daß sie die beherrschende Macht darüber ist und im Setzen desselben zugleich über ihn übergreift, ebendaher das absolut geistige Prinzip, das zu beiden Gliedern des Gegensatzes sich nicht gleichmäßig verhält, sondern im Einen (Natur) das Mittel und im Andern (Geist) den Zweck, im Mittel das Andere seiner selbst, im Endzweck aber sich selbst wieder-setzt.

Aus dieser auf Hegel's eigene Worte sich stützenden Darstellung dürfte sich klar ergeben, daß es ein Mißverständniß ist, wenn die gewöhnliche (durch Strauß und Feuerbach aufgekommene) Auffassung Hegel so versteht, als ob Gott erst im endlichen Geist zum Geistsein käme, an sich geistloses, blos physisches Prinzip wäre. Der Schein dieser Meinung ist ja freilich oft nahegelegt und sie könnte aus dem (verkehrten) Prinzip der dialektischen Methode gefolgert werden, wonach allerdings unsere Denkbewegung, für welche der Geist das Letzte der Erkenntniß ist, zugleich die Realbewegung des Absoluten selber sein soll. Allein daß das, was auf dem Standpunkt unseres endlichen Denkens als Letztes herauskommt, darum doch es nicht an sich sei, vielmehr in Wahrheit der absolute Geist das Erste und der Grund, der alles Andere nur als Mittel seiner Erscheinung setzt: das ist so klar, als nur möglich, als Hegel's eigentliche Meinung wiederholt und am Klarsten in obigen Sätzen ausgesprochen.

Damit hängt unmittelbar auch das weitere Mißverständniß zusammen, als ob nach Hegel der endliche Geist schon, wie er als natürlicher ist, mit Gott eins oder gar die einzige Gottheit wäre. Diese (ebenfalls durch Strauß und Feuerbach aufgekommene) Auffassung ist die denkbar ärgste Verzerrung von Hegel's wirklicher Lehre. Mit ihr wäre der baare Naturalismus auf den Thron erhoben; davon aber konnte nichts ferner sein als Hegel's Idealismus, der nur die konsequente systematische Ausführung von Fichte's hochsittlichem Idealismus war. Der Geist, sofern er noch erst der natürlich bestimmte ist, ist eben damit noch zur Natur gehöriges, in Wirklichkeit ungeistiges, wenn gleich zur Geistigkeit angelegtes Dasein und eben damit das Andere gegen Gott, das erst mit Gott wirklich eins werden soll. Und dazu bedarf es der ganzen schweren Arbeit der Weltgeschichte und jedes Lebenslaufs, der Arbeit sittlicher Bildung, religiöser

Opfer und Erhebung und intellektueller Selbstbesinnung und -Erkenntniß. Das alles ist nöthig, damit vom ungöttlichen Ich die Schlacke der Natürlichkeit und Endlichkeit weggeschmolzen und der edle Kern des wahren göttlichen Selbst an's Licht gebracht werde. Jenes Bibelwort: „Wer seine Seele verliert, der wird sie erhalten zu ewigem Leben" — es ist das Thema der Hegel'schen Religionsphilosophie, ebensogut und noch völliger, wie das der Fichte'schen. Der ganze Abschnitt über den Kultus ist eine Variation jenes Wortes. Und dieser Abschnitt ist der Kern der Hegel'schen Religionsphilosophie. Hier verbindet sich religiöse Tiefe mit der Kraft der Spekulation zu innigem und natürlichem Bunde und erweist sich also der sonst für unlöslich gehaltene Zwiespalt zwischen Fühlen und Denken als wohl überwindlich, wenn nur beide tief genug gehen*). Mit Recht sagt Hegel, daß gerade zwischen der wahrhaften vollendeten Religion und der Philosophie kein sachlicher Widerspruch, sondern blos Verschiedenheit der Form bestehen könne; die christlichen Cardinallehren von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung, dem heiligen Geist der Gemeinde seien nur durch ein spekulatives Denken wirklich zu begreifen.

Der Kultus ist nun vor Allem Glaube, diese lebendige Vermittlung des Ich mit dem absoluten Objekt. Er kann an den Menschen herankommen durch äußere Autorität, aber dies Aeußerliche bildet nur das Mittel, das eben wegfallen muß, wenn es zum rechten Glauben kommen soll. Dieser „ist das Zeugniß des Geistes vom Geiste und darin liegt, daß in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat, der Geist zeugt nur vom Geiste, die endlichen Dinge haben nur ihre Vermittlung durch äußere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist und das Zeugniß des Geistes ist in sich lebendig". Von äußern Zeugnissen und Beglaubigungsmitteln, wie Wundern, kann wohl der Glaube anfangen. aber so ist er noch erst formeller Glaube, an dessen Stelle der wahre Glaube treten muß. Wird dieses nicht unterschieden, so muthet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann; es wird dann, was doch höchstens nur ein Mittel zum wahren Glauben sein kann, für sich als selbst wesent-

*) Vgl. dazu auch Constantin Rößler's Beurtheilung der Hegel'schen Religionsphilosophie. („Das deutsche Reich und die kirchliche Frage", 272—282.)

licher Glaubensartikel gefordert. Der so geforderte Glaube ist Glaube an einen Inhalt, der zufällig ist, also nicht der wahre sein kann, denn der wahre Glaube hat keinen zufälligen Inhalt. Ueber jenen zufälligen Glauben ist die Aufklärung Meister geworden und die Orthodoxie wird ihn nicht mehr erhalten können. „Ob bei der Hochzeit zu Cana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig, und ebenso zufällig, ob Jenem die verdorrte Hand geheilt wurde; denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern, denen Niemand sie heilt u. s. w. Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott spricht, so ist dies geistig; denn es offenbart sich der Geist nur dem Geiste“ *).

Der rechte Glaube und seine innere Beglaubigung durch den sich in ihm bezeugenden und damit ihn selbst erzeugenden göttlichen Geist ist nun also das innere und zwar das erste Moment des Kultus. Der Kultus ist aber näher ein (inneres) Handeln, das zum Zweck hat das Dasein Gottes im Menschen, die Thätigkeit, „mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir“, und in dieser Einheit mir „den höchsten, absoluten Genuß zu geben“. Näher ist nun aber dies Thun ein „zweiseitiges“, ein Thun Gottes: Gnade, und ein Thun des Menschen: Opfer, Hingabe seiner selbst; nicht, als ob beides zwei äußerlich sich gegenüberstehende, einander begrenzende Thätigkeiten wären, so daß die göttliche Gnade des Menschen Freiheit ausschlösse und dieser bloß als passives Material, als Stein dabei wäre, sondern „es soll der Zweck, das Göttliche, werden durch mich in mir“, das Aufgeben meiner Selbstheit ist meine Aktion, meine Arbeit, aber es ist zugleich die Gottes, der zum Menschen sich bewegt und im Menschen durch Aufhebung des blos Menschlichen Dasein gewinnt. „Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt“. Das Gute ist hier nicht mehr bloß leeres Sollen, Ideal, das durch mich, durch meine subjektiv-menschliche Kraft, erst hervorgebracht, in eine gottverlassene Welt hineingebracht werden soll; nein, es ist selbst „göttliche Macht, ewige Wahrheit“, die in mir und durch mich sichselbst verwirklicht, indem ich im Opfer der Selbstentsagung mich ihrem Wirken hingebe**). — So gewiß es ist, daß damit der

*) S. 151. **) S. 157.

Herzpunkt der christlichen Heilslehre richtig getroffen ist, so gewiß auch, daß dieser tiefreligiöse Gedanke zugleich die richtige Consequenz des oben entwickelten spekulativen Religionsbegriffes und dieser ganzen Spekulation ist.

Nachdem dann noch die Stufen und Formen des Kultus auch in seiner äußern Darstellung besprochen sind, schließt der prinzipielle Theil von Hegel's Religionsphilosophie mit einer höchst geistvollen Besprechung des Einflusses der Religion auf die sittlichen Zustände und Staatsverfassungen. Hegel ist der Ansicht, daß im Allgemeinen die Religion und die Grundlage des Staates ein und dasselbe sei, sofern beide ihren Boden in der Gesinnung haben, in der Grundanschauung des Menschen von seinem Wesen und seiner Bestimmung. Daher habe Unfreiheit in der Religion auch Unfreiheit im Staat, ein schlechter Begriff von Gott auch schlechte Gesetze und Regierung zur Folge*). Oder, wo der Staat zwar das Prinzip der Freiheit zur Grundlage seiner Verfassung mache, die Religion aber dasselbe nicht anerkenne, da treten jene großen Conflikte ein, wie zwischen dem modernen Staat und der katholischen Kirche — Conflikte, in welchen der Staat nach Hegel's Ansicht mit Gewalt gegen die Anhänger der ihm feindlichen Religion verfahren und sie von der Regierung verdrängen soll; „die Religion als Kirche muß dann äußerlich nachgeben". Daß damit freilich die Lösung des großen Gegensatzes noch nicht gegeben ist, sofern doch in der Gesinnung der Bürger das staatsfeindliche Religionsprinzip in Geltung bleibe, kann Hegel selbst nicht verkennen. Ebenso sieht er klar, daß mit einer bloßen Scheidung zwischen Staat und Religion „die Collision noch weit davon entfernt ist, gelöst zu sein". Denn die Form, in welcher die Wahrheit für das Volk vorhanden ist und die letzten Grundsätze der Sittlichkeit für das Volk Geltung haben, ist eben immer nur die Form einer vorhandenen Religion; hängt nun diese nicht mit den Prinzipien der Freiheit zusammen, so bleibt (im modernen Staat, versteht sich) immer unaufgelöste Entzweiung, feindliches Verhältniß, das gerade im Staat nicht stattfinden soll**). Hierin sind die protestantischen Staaten zum voraus im Vortheil, sie stehen dem Prinzip nach in Uebereinstimmung mit der Religion, sofern der Protestantismus das

*) S. 170. **) S. 179.

Moment der subjektiven Freiheit, des Gewissens, der eigenen Ueberzeugung, ausdrücklich fordert.

Der zweite Theil der Hegel'schen Religionsphilosophie behandelt „die bestimmte Religion" d. h. die Religion in den verschiedenen vorchristlichen Stufen ihrer geschichtlichen Verwirklichung. Diese einzelnen positiven Religionen sind Erscheinungen besonderer Momente des Begriffs, einseitige Darstellungen des Wesens der Religion, diesem selbst nicht entsprechend, aber darum doch die durch den Begriff selbst geforderten nothwendigen Entwicklungsstufen seiner Selbstverwirklichung. Hegel unterscheidet: die unmittelbare oder Naturreligion, die der Kindheit der Menschheit entspricht, dann die der geistigen Individualität, entsprechend dem Jünglingsalter, der hervortretenden geistigen Freiheit; in dieser wieder die drei Formen: Religion der Erhabenheit oder Judenthum, der Schönheit oder griechische und der äußern Zweckmäßigkeit oder römische Religion. Darauf schließt „die absolute Religion", in welcher der Begriff selbst Erscheinung wird, das Christenthum, gleichsam die Religion des reifen Mannesalters. Unwillkürlich erinnert dies an Lessing's Auffassung der Religionsgeschichte als einer Erziehung des Menschengeschlechts; eine Vergleichung dieser mit Hegel's Philosophie der Religionsgeschichte zeigt aber mehrfachen Fortschritt und Vorzug der letztern. Einmal ist hier erst die Idee der immanenten Geistesentwicklung rein durchgeführt, was bei Lessing in Folge des schwankenden Offenbarungsprinzips noch nicht ebenso der Fall war; sodann ist bei dem Letztern der Gesichtskreis ein viel beschränkterer, sofern fast nur die biblische Religion in das Auge gefaßt, die heidnische blos gelegentlich gestreift wird, so weit sie mit jener sich direkt berührt, während Hegel den ganzen Umkreis der Religionen (soweit sie ihm und seiner Zeit aufgeschlossen waren) in die philosophische Betrachtung einfügt; endlich läßt sich nicht leugnen, daß Lessing noch ziemlich stark in dem Fehler des geschichtslosen Rationalismus des 18. Jahrhunderts befangen ist, der an die individuellen historischen Gestalten die abstrakte Schablone der Vernunftreligion anlegte und sie darauf hin ansah, wie weit sie dieser entsprechen oder nicht; Hegel hingegen sucht jede Religion aus ihrem eigenen immanenten Prinzip heraus als individuelles Moment in der Entwicklung der Idee der Religion zu begreifen und steht damit prinzipiell wenigstens (wieweit auch in der Ausführung? ist

eine andere Frage) auf dem Boden der objektiv geschichtlichen Betrachtung, die eben wesentlich durch ihn zur allgemein gültigen Herrschaft gekommen ist. In dieser Beziehung steht Hegel Herder viel näher, als Lessing; und ich glaube, daß dieser bedeutende Fortschritt, den uns Hegel's Religionsphilosophie über Lessing wie Kant hinaus darstellt, ohne das Zwischenglied der Herder'schen „Ideen zur Philosophie der Geschichte" kaum zu begreifen wäre. Das wird aber infolge der parteiischen Bevorzugung, der sich Lessing gegenüber Herder (wie Kant gegenüber Hegel) in unserem skeptisch gestimmten Zeitalter zu erfreuen pflegt, allgemein ignorirt. Vor Herder hat übrigens Hegel den richtigeren Blick für den Ausgangspunkt und für das allgemeine Entwicklungsgesetz der Religion voraus, während wir bei Ersterem das bessere Verständniß der mannigfachen natürlichen Bedingungen und Faktoren des religiösen Bewußtseins (wie der Natureindrücke, der poetischen Anschauungen u. dgl.) finden. Auf diese zwei Punkte mag hier noch etwas eingegangen werden, während wir das übrige religionsgeschichtliche Detail um so eher übergehen können, als Hegel's Charakteristiken der einzelnen Religionen auf noch zu unsicherer und lückenhafter historischer Kunde ruhten.

Die Parthie über den Anfang der Naturreligion oder den „Urstand" der religiösen und sittlichen Menschheit ist ein wahres Cabinetsstück feiner und geistvoller, kritisch-spekulativer Untersuchung. In der Vorstellung von einem paradiesischen Urstand von hoher Vorzüglichkeit und seither unerreichter Vollkommenheit, von einem goldenen Zeitalter seliger Güte und ungetrübter Gottesgemeinschaft u. s. w. liegt nach Hegel *) die Verwechselung des Ersten nach dem Begriff mit einem Ersten der äußeren Realität, der Erscheinung. Der Begriff, das Ansich, die Anlage des Menschen ist allerdings dies, Geist zu sein, vernünftig zu denken und zu wollen, die Natur und Gott zu erkennen; aber diese Idee des Menschen wird nun mythisch vorgestellt (und dies ist, beiläufig, eines der schlagendsten Beispiele für die oben bezeichnete Eigenthümlichkeit der „Vorstellung" auf religiösem Boden) als ein Vergangenes, nicht als das Innere, das bleibende Wesen und der anfängliche Entwicklungsgrund und Entwicklungstrieb, sondern als unmittelbare Existenz, als äußerer Anfangszustand. Allein der Begriff ist nicht selbst Zustand, sondern die Realisirung

*) S. 192 ff.

desselben macht erst Zustände, und diese Realisirung muß von ganz anderer Art sein als sie in der mythischen Vorstellung erscheint. Der Geist muß, um wirklich Geist, vernünftiges Denken und freies Wollen zu sein, sich aus seinem Versenktsein in die Natur erst zurückziehen, sich mit ihr entzweien, um erst durch die Entzweiung hindurch die Versöhnung, die wahre selbstbewußte Einigkeit zu gewinnen. Hingegen ist die unmittelbare Einheit des Geistes mit der Natur so wenig ein Zustand höherer Vorzüglichkeit, daß es vielmehr der des Geistes unwürdige, seiner höheren Bestimmung gerade entgegengesetzte Zustand der Rohheit, der Begierde, der Wildheit überhaupt ist; nur auf dieser thierischen Dumpfheit, dem Fehlen des sittlichen Bewußtseins beruht die „Unschuld" des Naturmenschen. Der Verlust derselben war daher so wenig ein unheilbares Unglück, daß es vielmehr eine göttliche Nothwendigkeit war: „Das ist die ewige Geschichte der Freiheit des Menschen, daß er aus dieser Dumpfheit, in der er in seinen ersten Jahren ist, herausgeht, zum Licht des Bewußtseins kommt, näher, daß das Gute für ihn ist und das Böse". Allerdings erscheint dem Menschen dies Heraustreten aus der dumpfen Bewußtlosigkeit in das Licht des Bewußtseins, des sittlichen Gesetzes, der Zucht und Arbeit, zunächst als ein Uebel; aber es ist dies doch nur die eine Seite, die andere aber ist, daß im Uebel zugleich schon der Quell der Heilung liegt — was beides Hegel höchst geistvoll an der biblischen Paradieses- und Sündenfalls-Sage hervorhebt. Ist der Wille des Guten nur das Resultat der von der Selbstheit reinigenden Erziehung und Arbeit, ist die Erkenntniß der Wahrheit und Gottes nur das Resultat des über die Sinneswahrnehmung wie über die Verstandesabstraktionen sich erhebenden Denkens: so kann die natürliche Unmittelbarkeit nicht die wahrhafte Existenz der Religion sein, vielmehr „ihre niedrigste, unwahrste Stufe". Jetzt sind diese Gedanken allerdings so ziemlich in das Gemeinbewußtsein der gebildeten Welt übergegangen und darüber hat man, wie gewöhnlich, vergessen, auf welchem Baum diese Frucht gewachsen ist.

Wenn wir nun aber weiter fragen wollten, durch welche psychologischen Prozesse, unter welchen inneren Motiven und äußeren Reizen und Anlässen der Hergang der religiösen Entwicklung der Menschheit aus diesem Urzustand heraus zu denken sei? so dürfen wir auf eine derartige Frage bei Hegel eine befriedigende Antwort nicht erwarten.

Daß ihm diese realistische, geschichtlich-psychologische Betrachtungsweise fern lag, war durch seine ganze dialektische Methode gegeben. Statt auf eine derartige Frage einzugehen, überrascht er uns hier nun wieder mit dem — man sollte meinen, schon im ersten Theil abgethanen — „metaphysischen Begriff". In ihm, in der logischen Dialektik seiner Momente, soll auch der geschichtliche Hergang und Fortgang des religiösen Bewußtseins der Menschheit seine nothwendige und genau zutreffende Begründung finden. Es ist dies freilich nur die Consequenz des formalen Prinzips dieser Philosophie überhaupt, nach welchem die logischen, formalen Verhältnisse und Bewegungen unseres Denkens unmittelbar zugleich die realen Verhältnisse und Bewegungen (Prozesse) des Wirklichen sein sollen. Daß nun aber eben dieses die Methode seiner Philosophie bestimmende Formprinzip die schwache Seite derselben bilde, ist mit Recht jetzt wohl allgemein anerkannt. Auch für die Religionsgeschichte kann es sich jetzt nicht mehr darum handeln, aus der Dialektik des Begriffs des Unendlichen die positiven Religionen zu konstruiren. Denn wir wissen, daß die Faktoren, welche im Leben der Völker zur Bildung, Entwicklung, Umbildung ihrer Religion zusammenwirken, zu viele sind und jeder wieder zu vielfach von innen und außen bedingt, als daß das aprioriſche Schema einiger abstrakten Categorieen an die Mannigfaltigkeit und individuelle Bestimmtheit des Wirklichen irgend zutreffend hinanreichen könnte. Hier gilt es deshalb, den Idealismus Hegel's durch einen besonnen auf die geschichtliche Thatsächlichkeit sich stützenden Realismus zu ergänzen. Wobei man nur freilich andererseits wieder nicht vergessen sollte, daß alle wissenschaftliche, zumal philosophische Verarbeitung des empirischen Stoffes in letzter Instanz doch keinen andern Zweck haben kann als den: die Ideen, die Vernunft, die Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, die im Wirklichen als das innerlichst Wirkende drinstecken, herauszubringen und an's Licht des Bewußtseins zu ziehen.

Alle die Vorzüge nun wie auch die Mängel seiner Religionsphilosophie koncentriren sich in der breit ausgeführten spekulativen Darstellung des Christenthums, die den dritten Haupttheil ausfüllt. Bezeichnend ist schon die Art, wie Hegel sowohl in der Religionsphilosophie als in der Philosophie der Geschichte den Uebergang zum Christenthum macht: es ist das Unglück der Zeit, die Negation der Volksgeister und ihrer schönen heitern Idealwelt durch

das im römiſchen Cäſarenthum verkörperte Fatum, dieſer Schmerz der gebrochenen Subjektivität iſt's, aus welchem das Chriſtenthum als die Religion der Verſöhnung hervorging. Nun liegt ja gewiß hierin die Wahrheit, daß das Unglück der Zeit dem Chriſtenthum den Weg bahnte und inſofern die conditio sine qua non ſeiner Ausbreitung und ſeines Sieges war; allein dieſe negative Bedingung iſt darum doch noch lange nicht der poſitive Erklärungsgrund des Chriſtenthums. Daß das Chriſtenthum ſeinen Urſprung aus dem Judenthum nahm und ohne deſſen geſchichtlich bedingte Heilshoffnung gar nicht zu begreifen wäre, das deutet Hegel nicht mit einem Wort an. Die wirkliche geſchichtliche Geneſis wird auch hier — und es iſt dies einer der eklatanteſten Fälle dieſer falſchen Methode — erſetzt durch die Dialektik des Begriffs: wie in der Logik aus dem Nichts unmittelbar das Werden, ſo ſoll hier aus der Negation des freien Selbſtbewußtſeins der Völker unmittelbar die Religion der allgemeinen Freiheit hervorſpringen. „Indem wir dieſe Religion betrachten, gehen wir nicht hiſtoriſch zu Werke, nach der Weiſe des Geiſtes, der vom Aeußerlichen anfängt, ſondern wir gehen vom Begriff aus", ſagt Hegel im Eingang dieſes Abſchnitts*). Iſt denn aber nicht nach Hegel's eigenſten Prämiſſen der Begriff gerade in ſeiner Geſchichte, in welcher er ſein Daſein hat, zu finden? aus ihr alſo auch allein objektiv zu entnehmen? Und iſt nicht gerade die Betrachtungsweiſe, welche den Begriff einer geſchichtlichen Erſcheinung nicht aus ihr ſelbſt ſchöpft, ſondern vom ſubjektiven Denken aus an die Sache heranbringt, eine „äußerliche"? Ueberlegen wir dies, ſo könnte man wohl nicht ohne Grund ſagen, daß die realiſtiſche Wendung, die Forderung des Ausgehens vom Thatſächlichen, in welcher die Berechtigung der nachhegelſchen Reaktion liegt, nur die Durchführung der wahren ſachlichen Prinzipien dieſes Syſtems gegenüber der falſchen Methode ſeiner ſchulmäßigen Darſtellung ſei.

Das Chriſtenthum wird nun von Hegel im Allgemeinen charakteriſirt als „die abſolute Religion", in welcher der Begriff der Religion verwirklicht, mit der Erſcheinung alſo eins ſei; als „die offenbare Religion", in welcher das Offenbarſein des Geiſtes für den Geiſt, was die Religion an ſich iſt, auch für uns zum Bewußtſein gekommen

*) II. (ſ. W. XII.), S. 166.

ist, Gott also als der gewußt wird, der sich selbst in unserem Geiste als die Wahrheit und die Liebe bezeugt; ebendaher als „die Religion der Wahrheit und Freiheit", in welcher der Geist sich seiner selbst nach seinem wahren Wesen, nach seiner Einheit mit Gott bewußt wird und in dieser Aufhebung der Trennung, in dieser Versöhnung zugleich zu seiner wahren Freiheit gelangt. Hegel theilt dann seine Darstellung des Christenthums so ein, daß er zuerst Gott an und für sich, im Elemente der Ewigkeit betrachtet, dann Gott in seiner Selbstunterscheidung und Erscheinung im Elemente der Zeit, der Geschichte, endlich Gott in der Rückkehr aus der Erscheinung zu sich selbst, im Prozeß der Versöhnung, als Geist der Gemeinde, der das Ewige in der Zeit ist; diese drei Formen bezeichnet er dann auch im Anschluß an die kirchliche Terminologie als: das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

In der christlichen Dreieinigkeitslehre findet er den Grundgedanken seiner spekulativen Gottesidee wieder: Daß Gott diese lebendige Thätigkeit des Sichvonsichunterscheidens und Zusichzurückkehrens, dieser ewige Prozeß des Setzens und Aufhebens des Unterschieds ist. Von der „Dreiheit" als Zahl soll dabei nicht die Rede sein, diese Form des Zählens hier hereinzubringen, wäre eine Gedanken- und Begrifflosigkeit; ebensowenig von „Person", durch welche Bestimmung die Unterschiede gegen einander fixirt würden, die gerade als aufgelöst in der lebendigen göttlichen Einheit gesetzt sind; ebenso sind die Begriffe Vater, Sohn, Geist kindliche Formen der Vorstellung, Bilder für den wahren Gedanken, daß Gott nicht das abstrakte Eins, die unterschiedslose Identität der Verstandesreflexion oder die jenseitige Allmacht der jüdischen Religion sei, sondern „die konkrete Identität des Unterschiedenen" oder „die ewige Liebe"; denn die Liebe ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind; dies „Im Andern bei sich selbst sein", dies Anschauen, Fühlen und Wissen der Einheit im Unterschied — das ist die Liebe und eben das ist auch die christliche Gottesidee*). Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn des Worts ist dies Wesen Gottes nicht, am wenigsten in der christlichen Religion, wo sich eben Gott als diese in die Menschheit eingehende und sie zu sich erhebende Liebe geoffen-

*) II, 187.

bart hat; ein Geheimniß ist dies Einssein im Unterschied nur für die sinnliche Betrachtungsweise und für die Verstandesreflexion, welche überall die Unterschiede als feste fixirt und so zu unlöslichen Widersprüchen kommt. Aber alles Lebendige ist dieser Widerspruch in sich, ist ein stetes Entstehen und Wiederaufheben des Widerspruchs; „nur der todte Verstand ist identisch in sich, aber in der Idee ist der Widerspruch auch aufgelöst und die Auflösung erst ist die geistige Einheit selbst“*) — Diese spekulative Deutung der kirchlich-trinitarischen Gotteslehre ist jetzt — nicht ohne Schuld plump dogmatischer Anwendung seitens der Epigonen — in ziemlichen Mißkredit gerathen; aber wenn man einmal über diese Dinge unbefangener zu urtheilen gelernt haben wird, wird man ohne Zweifel einsehen, daß in ihr mehr religiöse Wahrheit und mehr philosophische Vernunft steckt, als in dem populären Deismus oder der platonisirenden Verstandesabstraktion des $X = X$; man wird dann begreifen, daß Hegels Vorliebe für die trinitarische Gotteslehre nicht etwa auf äußeren Aehnlichkeiten der Formeln beruht, sondern einen tief in der Sache wurzelnden Grund hatte. Was ist denn die kirchlich-trinitarische Gotteslehre in ihrem Grund und Kern betrachtet anderes als eine Verknüpfung des hebräischen mit dem hellenischen Gottesbewußtsein, der Transscendenz des Einen überweltlichen Gottes mit der Immanenz des mannigfaltigen Göttlichen in der Welt und dem Menschenleben? Und die Hegel'sche Gottesidee — ist sie nicht eben auch die ganz analoge Verknüpfung der Spinozisch-Schellingischen Substanz mit der absoluten Subjektivität Fichte's? die Belebung der spröden starren Einheit, die jenseits des Gegensatzes als sein verschlossener Grund bleibt, durch den Prozeß des Eingehens in die Endlichkeit und Sichvermittelns durch sie, um als „Einheit im Unterschied“ ihr Gegentheil in sich selbst aufzunehmen? Und entspricht denn diese Anschauung nicht ganz dem apostolischen Wort: daß von Gott und durch ihn und zu ihm alle Dinge seien — einem Wort, in welchem die Kirche von jeher den Grundgedanken ihrer Trinitätslehre erkannt hat?

Ihre Höhe erreicht diese Philosophie des Christenthums in der Lehre von der Entzweiung und Versöhnung des Geistes, welche zum Tiefsinnigsten gehört, was über diese Grundidee der Erlösungsreligion gedacht

*) II, 195.

wurde. Der im Wesen Gottes selbst schon liegende Unterschied erhält sein bestimmtes Dasein als selbstständiges Anderes, als Welt, die aber, weil sie ihr Sein nur von Gott hat, zu ihrem Ursprung zurückzukehren, aus der Trennung zur Versöhnung überzugehen die Bestimmung hat.*) Der Unterschied kommt aber in der Natur noch nicht zur vollen Entwicklung, weil sie mit ihrem Ansich, ihrem Wesen noch eins bleibt, ihren Gesetzen treu gehorcht, aus der Substanz, der Nothwendigkeit ihres Seins nicht heraustritt. Der Mensch hingegen soll, was er an sich ist, auch für sich selbst sein oder vielmehr werden; es gehört also zu seinem Begriff, daß er seiner Natur, seinem Insichsein sich gegenübersetzt, in die Trennung seines Wesens und seines unmittelbaren Daseins eintritt. Und zwar ist das Bewußtsein selber schon der Akt, durch den diese Trennung gesetzt ist, denn das Bewußtsein ist das Unterscheiden seiner, dieses bestimmten Subjekts, von sich, seinem allgemeinen Wesen. In dieser mit dem Bewußtsein und durch dasselbe unmittelbar gesetzten Entzweiung des Subjekts mit seinem Begriff liegt nun eben auch der naturnothwendige Grund des Bösen. Denn indem der Mensch sich als Subjekt, als dieses Einzelwesen setzt, ist natürlich auch sein Wille zunächst nur dieser einzelne Wille, ist also erfüllt mit dem Inhalt der Einzelheit, den partikulären Trieben und Neigungen, d. h. der natürliche Mensch ist selbstsüchtig. Das Böse ist also nicht die Entzweiung des Menschen mit einer ihm fremden Macht, auch nicht der Vernunft des Menschen mit der ihr fremden Sinnlichkeit, auch nicht der bloße Mangel an Kraft des Gottesbewußtseins gegenüber dem sinnlichen Bewußtsein, nein, es ist der innere Selbstwiderspruch des Geistes, seines Daseins und Fürsichseins als einzelnes Subjekt und seines allgemeinen Wesens als Geist. Ebendarum ist es mit der Freiheit des Menschen ganz unmittelbar als die erste Weise ihrer Erscheinung gegeben. Die Freiheit hat das wesentliche Moment jener Trennung in sich, sie wird durch das Bewußtsein des Fürsichseins gegen Anderes, auch gegen die Allgemeinheit und Vernünftigkeit des Willens. „In dieser Trennung ist das Fürsichsein gesetzt und hat das Böse seinen Sitz; hier ist die Quelle des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat. Es ist das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit".**) Wenn die

*) II, 207. **) II, 216.

Kirche dieſes dem Menſchen von Grund aus anhaftende Böſeſein als die von Adam her vererbte Erbſünde bezeichnet, die ihren Entſtehungsgrund im Sündenfall Adams gehabt haben ſoll: „ſo iſt dies auch wieder die ſinnliche Weiſe zu ſprechen; der erſte Menſch will dem Gedanken nach heißen: der Menſch als Menſch, nicht irgend ein Einzelner, Zufälliger, Einer von den Vielen, ſondern der abſolut Erſte, der Menſch ſeinem Begriff nach. Der Menſch als Solcher iſt Bewußtſein, eben damit tritt er in dieſe Entzweiung .. Die Entzweiung liegt im Begriff des Menſchen überhaupt: die Einſeitigkeit alſo, daß es vorgeſtellt wird als das Thun eines Einzelnen, wird integrirt durch die Vorſtellung der Mittheilung, der Erbſchaft".

Mit jenem natürlichen Zuſtand des Böſeſeins iſt aber zugleich das Bedürfniß der Aufhebung deſſelben gegeben, denn die Entzweiung des Geiſtes in ſich ſelbſt iſt zugleich ſein tiefſtes Unglück, unendlicher Schmerz. In ſeinem Extrem kommt der Widerſpruch in doppelter Form zum Bewußtſein und bewirkt ein zwiefaches, gleich tiefes Gefühl der Unſeligkeit: Einerſeits fühlt ſich das Subjekt in ſeiner Unangemeſſenheit gegen das Abſolute, gegen ſein Weſen, gegen ſein Sollen, das ihm als der Eine reine Gotteswille des Guten gegenübertritt, fühlt ſich alſo innerlich gerichtet, gedemüthigt, zerknirſcht und vernichtet — das Unglück des jüdiſchen Bewußtſeins. Andererſeits fühlt ſich das Subject entzweit mit der Welt, von ihrer Unangemeſſenheit an ſein Denken und Wollen zurückgetrieben in die Innerlichkeit ſeines ſelbſtbewußten und freien Ich; aber indem es ſo ſeine Befriedigung durch die Flucht aus der Welt und Wirklichkeit, durch die Thatloſigkeit und Empfindungsloſigkeit ſucht, flieht es auch aus ſeiner eigenen Wirklichkeit, verliert allen konkreten Inhalt ſeines Willens, allen Werth ſeines Lebens, wird zum abſtrakt freien d. h. leeren und nichtigen Ich, — dies das Unglück des römiſchen Bewußtſeins, wie es im Stoicismus und Skepticismus zur Erſcheinung kommt. So endet die Entzweiung, die den Standpunkt der natürlichen Menſchheit bildet, in doppelter Einſeitigkeit: in der Negation des Ich oder in der abſtrakten Affirmation des Ich und Negation der Welt, und auf beiden Seiten zeigt ſich gleichſehr das Bedürfniß des Geiſtes nach Verſöhnung.

Daß die Entzweiung in den Geiſt ſelbſt fällt, dieſer alſo die unendliche Energie der Einheit beſitzt, welche den Widerſpruch aus-

hält, darin liegt schon die objektive Möglichkeit der Aufhebung des Widerspruchs. Aber die Frage ist: wird das Subjekt aus sich selbst diese Aufhebung hervorbringen können? „Es ist eine gemeine Vorstellung, daß es dies könne". Das Subjekt steht ja selbst auf dem einen der Gegensätze und all' sein Thun ist so immer ein einseitiges, bleibt als solches (subjektives) blos in abstrakter Freiheit, also eben in dem zu überwindenden Gegensatz befangen. Vielmehr: „die Einheit der Subjektivität und Objektivität, diese göttliche Einheit muß als Voraussetzung sein für mein Setzen, dann erst hat dieses einen Inhalt, sonst ist es subjektiv, formell. Mit der Bestimmung dieser Voraussetzung verliert es seine Einseitigkeit". Diese nothwendige Voraussetzung, ohne welche der Gegensatz nicht im Subjekt und für dasselbe aufzuheben ist, ist eben die Erkenntniß der Wahrheit, daß der Gegensatz an sich schon aufgehoben ist, nehmlich eben im Wesen des absoluten Geistes, sofern er die lebendige Einheit, die versöhnende Liebe ist; nur weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann seine Aufhebung auch für das Subjekt erreicht, die Versöhnung im Subjekt vollzogen, angeeignet werden. Der Mensch kann sich nur in Gott aufgenommen wissen, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist, zu dem er sich äußerlich verhält, sondern sofern er in Gott sein eigen Wesen als Geist, als Freiheit, als Subjektivität bejaht weiß. Diese an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur kann nun aber nur dadurch dem Menschen zum Bewußtsein kommen, für ihn unmittelbare Gewißheit werden, daß ihm Gott als Mensch und der Mensch als Gott erscheint. Das, was die Natur des Geistes an sich ist, die Einheit göttlicher und menschlicher Natur zu sein, tritt in das Bewußtsein der religiösen, nicht philosophischen Menschheit in der Form einer unmittelbaren Anschauung; so ist die Vorstellung der Gemeinde von der Gottmenschheit Christi aus einer inneren Nöthigung des religiösen Bewußtseins auf der Stufe der Erlösungsreligion erklärt; wohl verstanden: nicht um die Existenz eines Gottmenschen im kirchlichen Sinn handelt es sich hierbei, sondern um den Entstehungsgrund des Glaubens an die Gottmenschheit im Bewußtsein der Gemeinde. Wiefern zu dieser Entstehung der geschichtliche Christus eine wesentliche Ursache gewesen, wird von Hegel nicht näher untersucht, weil es ihm eben mehr um die prinzipielle Wahrheit und innere Nothwendigkeit jenes Glaubens als um die geschichtliche Form seines

ersten Auftretens zu thun war. Doch finden sich Andeutungen darüber; in der Verkündigung des Reiches Gottes durch Christum habe sich das Bewußtsein ausgesprochen, daß die Versöhnung der Menschen mit Gott eine Wirklichkeit sei, und daß es also für den Menschen nur gelte, sich unmittelbar in diese Wahrheit, in das Reich der Liebe zu Gott zu versetzen. „In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben, die sie herausziehen aus dem leiblichen Interesse, ist dies vorgetragen. Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes! Selig sind, die reines Herzens sind! Solche Worte sind vom Größten, was je ausgesprochen worden ist. Das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates".*) Christus spricht dabei aus der reellen Einheit seines Bewußtseins mit dem göttlichen Willen und doch wesentlich als Mensch, in welchem das göttliche Wirken nicht als etwas Uebermenschliches, in Gestalt einer äußern Offenbarung kommt, sondern so, „daß diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen".

Sollte je noch ein Zweifel sein über den Sinn dieser Hegel'schen Deutung der kirchlichen Christuslehre, so löste sich dieser vollends in den tiefsinnigen Bemerkungen über die Bedeutung des Todes Christi für den Glauben der Gemeinde. Vorher war Christus Mensch, der durch seine Lehre und sein Leben den Menschen zum Bewußtsein brachte, was das Wahrhafte sei und die Grundlage ihres religiösen Bewußtseins ausmachen müsse: daß Gott nicht ein Drüben, ein Fernes, sondern in seinem Reiche gegenwärtig, daß er die Liebe sei, und daß diese Gewißheit uns zum eigenen Gefühl werden müsse. Aber die Worte des Menschen Jesus werden erst vom Glauben richtig, geistig aufgefaßt, und dieser geistige Glaube ist erst die Frucht des Todes Christi. „Mit diesem Tode macht sich erst der Uebergang in das Religiöse; das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniß, das vom Geiste aus verändert wird, so daß sich die Natur Gottes darin aufschließt. Das Bewußtsein der Gemeinde, das so den Uebergang macht vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen, zur Anschauung, zum Bewußtsein, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, ist

*) II, 244 ff.

es, womit die Gemeinde beginnt und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist".*) Eben darum, weil dies höhere Bewußtsein vom Versöhntsein Gottes mit der Welt erst nach dem Tode Christi der Gemeinde in seiner vollen geistigen Bedeutung aufgegangen ist, faßte sie dann diesen Tod selbst als den Mittelpunkt der Versöhnung und schaute in ihm die absolute Liebe an, welche in der Endlichkeit selbst die Endlichkeit überwindet, den Tod, diese Negation, selbst wieder negirt.

Dies also ist an der Geschichte Christi, wie sie im Glauben der Gemeinde ist, die Hauptsache, die „Bedeutung" (die ideale, religiöse Wahrheit): daß sie die Geschichte Gottes selbst ist, d. h. seine Natur als Geist, als Liebe, als das die Entzweiung der Endlichkeit versöhnende Prinzip zum Bewußtsein bringt. Und hierin liegt auch die einzige Beglaubigung, der Beweis ihrer Wahrheit, wogegen es auf äußere Beweise durch Wunder nicht ankommt, das ist eine geistlose Weise der Beglaubigung. In der Natur ist Gott und seine Macht nach ewigen Gesetzen, das wahrhafte Wunder aber ist der Geist selbst.**) Auch die Untersuchung der Wahrheit der Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen ist nach Hegel von der Kirche nur deswegen nicht anzunehmen, weil sie von dem Gesichtspunkt ausgeht, als komme es auf das Sinnliche der Erscheinung an, auf die historische Beglaubigung, von der doch die geistige Wahrheit ganz unabhängig sei. Scheint hiernach die ideale Wahrheit nur gleichgültig gegen die Geschichtlichkeit ihrer Einkleidungsform sich zu verhalten, so geht Hegel noch einen bedeutsamen Schritt weiter in dem Satz: „Was für den Geist Wahrheit haben, was er glauben soll, muß nicht sinnliches Glauben sein; was für den Geist wahr ist, ist ein solches, für welches die sinnliche Erscheinung heruntergesetzt wird. Indem der Geist vom Sinnlichen anfängt und zu diesem seiner Würdigen kommt, ist sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten. Es ist dies eine Hauptbestimmung".***) Man ersieht hieraus, daß die dogmatistische Kritiklosigkeit so wenig ein Recht hat, sich auf Hegel zu berufen, als die Naturalisten, die durch die Kritik der geschichtlichen Einkleidungsform auch den idealen Gehalt beseitigt zu haben meinen. Hegel hat zwischen beidem klar unterschieden, wenn

*) II, 254. **) II, 256. ***) II, 265.

er auch allerdings diesen Unterschied nicht überall gleichsehr hervortreten läßt und von vorneherein oft ganz zu ignoriren scheint.

Hegel hatte also zuerst erklärt, warum es nothwendig war, daß die Idee der Versöhnung in der Form einer Geschichte angeschaut wurde: nehmlich, weil sie nur in dieser Form eines Vollbrachten als an und für sich gewisse Voraussetzung, als objektive Wahrheit an das Bewußtsein gebracht werden und diesem Gegenstand der Aneignung werden konnte. Aber er zeigt nun auch weiter, wiefern in dieser Form einer einmaligen äußern Geschichte etwas der Wahrheit der Idee selbst Unangemessenes liege, und worin die Correktur dieser Einseitigkeit bestehe. Einseitig ist es, daß der Prozeß der Versöhnung, der die Natur des Geistes an ihr selbst ist, vorgestellt wird als einzelnes Faktum, einmal und an einem Einzelnen geschehen. Eigentlich bedeutet dabei dieser Eine Alle und dieses Einmal Allemal, aber zunächst erscheint es eben doch als empirische, ausschließende Einzelheit und nicht mehr seiende Vergangenheit. Da wird nun diese Einseitigkeit der Vorstellung zunächst wieder in Form der Vorstellung „integrirt“: Die absolute Gegenwart der Versöhnung zerlegt sich in ihre Momente: Vergangenheit und Zukunft: so entsteht, als Ergänzung der vergangenen Geschichte, die sinnliche Vorstellung ihrer zukünftigen Wiederholung und Vollendung, der „Wiederkunft“, und dann die Wendung aus dem Aeußern in das Innere: die Sendung des „Tröfters“. In diesen beiden Vorstellungen wird die empirische Vereinzelung und Veräußerlichung wieder aufgehoben zu einem Allgemeinen, Bleibenden und Innerlichen (ähnlich wie der eine Sündenfall Adams durch die Vorstellung einer Vererbung desselben auf Alle). Aber diese Integration geschieht doch nur erst in äußerlicher Weise, es wird einer einseitigen Vorstellung nur eine andere ebenso einseitige beigefügt. Die Hauptsache, die wahre Aufhebung des Aeußern zum Innerlichen erfolgt doch erst dadurch, daß die einzelnen Subjekte „an sich selbst diese Geschichte, diesen Prozeß durchlaufen“, den sie zunächst als eine objektive göttliche Geschichte (außer ihnen und für sie geschehen) vorgestellt haben.*) Das wahre Verhältniß des Subjektes zu der Wahrheit der Versöhnung ist erst dies, daß es selber „eben zu dieser bewußten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich

*) II, 259.

hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geiſt .. Dies ſein reines Selbſtbewußtſein, das die Wahrheit weiß und will, iſt eben der göttliche Geiſt in ihm".*) Hierin, in dieſer Vollziehung der Verſöhnung als ſubjektiven Prozeſſes an und in den Einzelnen, realiſirt ſich die Gemeinde. In der beſtehenden Gemeinde iſt die Kirche die Veranſtaltung zu dem Zweck, daß die Subjekte zur Wahrheit kommen, der heilige Geiſt in ihnen real gegenwärtig und ſie die Bethätigenden des Geiſtes werden. Das Mittel dazu iſt die Lehre, in welcher die Kirche das zuerſt als unmittelbares, gefühltes Zeugniß des Geiſtes vorhandene Bewußtſein der Wahrheit in die Vorſtellung entwickelt. In der Taufe iſt ausgeſprochen, daß die Welt, in die das Kind eintritt, nicht die feindliche iſt, ſondern die Gemeinde, in welcher das Böſe an und für ſich überwunden und Gott an und für ſich verſöhnt iſt. Es bedarf nur, daß das Individuum ſich dann durch Erziehung, Uebung und Bildung der Gemeinde anbilde, ſich angewöhne an das in ihr ſchon vorhandene Gute und Wahre. Darin beſteht ſeine Wiedergeburt. „Der Menſch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und ſodann geiſtig, wie der Brahmine. Der Geiſt iſt nicht unmittelbar, er iſt nur, wie er ſich aus ſich gebiert; er iſt nur als der Wiedergeborene .. Das natürliche Herz, worin der Menſch befangen iſt, iſt der Feind, der zu bekämpfen iſt".**) Das iſt eben das Geſchäft der Kirche, dieſe Erziehung des Geiſtes, daß die Wahrheit mit ſeinem Selbſt, ſeinem Willen immer innerlicher eins, ſein Wollen, ſein Geiſt werde. Hier iſt nicht bloßes Sollen, unendlicher Progreß, Streben, das nie zur Erfüllung kommt, wie in der Kantiſchen Philoſophie. Hier wird vielmehr der Widerſpruch als an und für ſich ſchon gelöſt, das Böſe als an und für ſich ſchon im Geiſte überwunden gewußt, und das Subjekt hat nur mittelſt dieſes Geiſtes, im Glauben an die an ſich ſeiende Verſöhnung, ſeinen Willen gut zu machen, ſo iſt auch für ſein Bewußtſein das Böſe verſchwunden, die Sünde vergeben. Es iſt dies Thun einerſeits das Thun des Subjekts, welches die Form ſeiner Unmittelbarkeit, ſein partikulares, vereinzeltes Fürſichſein aufgiebt („mit Chriſto ſtirbt"), andererſeits das Thun des göttlichen Geiſtes in ihm. „Der Glaube ſelbſt iſt der göttliche Geiſt, der im Subjekte wirkt; aber ſo iſt dieſes nicht ein paſſives Gefäß,

*) II, 266. 268. **) II, 270.

ſondern der heilige Geiſt iſt ebenſo des Subjektes Geiſt, indem es den Glauben hat".*) Im Abendmahl iſt dieſe Gegenwärtigkeit Gottes im Menſchen als unmittelbares Selbſtgefühl des Einzelnen von ſeiner Vereinigung mit Gott gegeben.

Aber was ſo im Cultus ſich als innerliche Selbſtgewißheit, als Prozeß innerhalb der Tiefe des Subjekts vollzieht, muß auch heraustreten in die äußere Gegenwart, das Gefühl muß entwickelt, ausgebreitet werden zur Objektivität des Reiches Gottes. Die Verſöhnung wird erſt dadurch vollkommen real, daß ſie nicht blos im Innern des Herzens bleibt, ſondern dann auch in der äußern Entwicklung, in der Totalität der Weltlichkeit vorhanden iſt. Das Subjekt, das in der Verſöhnung mit Gott ſeines unendlichen Werthes, ſeiner Freiheit innegeworden iſt, wird dieſe auch der Welt gegenüber geltend machen. Dies aber kann in verſchiedener Form geſchehen. Die erſte und niederſte iſt die der mönchiſchen Weltentſagung, worin ſich die Freiheit nur negativ, abſtrakt geltend macht. Die zweite Form iſt die äußerliche Vereinigung der Religioſität mit der Weltlichkeit, worin letztere als das Ungöttliche jener als dem allein Göttlichen und Werthvollen knechtiſch unterworfen wird; die ſo die Welt beherrſchende Kirche verfällt aber dabei ſelber in geiſtloſe Weltlichkeit, weil das Weltliche nicht an ihm ſelber verſöhnt iſt. Endlich löſt ſich dieſer Widerſpruch, indem das Prinzip der Freiheit in die Weltlichkeit ſelbſt eindringt und dieſe der ewigen Wahrheit gemäß geſtaltet. In der Sittlichkeit, dieſem verwirklichten vernünftigen Willen, iſt die Verſöhnung der Religion mit der Weltlichkeit vollbracht.**)

Aber nicht blos auf dem realen Gebiet der Praxis hat die religiöſe Verſöhnung ihre Conſequenzen zu ziehen in einer vernünftig-ſittlichen Lebensordnung, ſondern auch auf dem idealen Gebiet des vernünftigen Denkens, der Wiſſenſchaft. Und auch hier iſt es ganz analog wie dort zunächſt die abſtrakte Form der Negation, in welcher das ſeiner Autonomie bewußtgewordene Subjekt ſich gegen die Aeußerlichkeit der überkommenen Vorſtellungswelt wendet: das Denken der Aufklärung. Indem die Verſtandesreflexion jede einzelne Beſtimmung als widerſprechend erkennt, kommt ſie zuletzt zu dem Reſultat, daß man überhaupt Gott nicht erkennen, vom Ueberſinnlichen nichts wiſſen könne,

*) II, 274 **) II, 279.

und Jeder in seinem inneren Gefühl seine individuelle Religion habe. Indem aber so das Subjekt sich auf die Spitze seiner Unendlichkeit zurückzieht, wird ihm zuletzt alles Objektive, auch die Objektivität Gottes, des Rechts, der Sittlichkeit zu einer blos subjektiven Bestimmung, zu seinem eigenen selbstgemachten Gedanken, dessen Inhalt es aus seiner Willkür und Zufälligkeit entnimmt*) (vgl. die Illusionstheorie des Anthropologismus). Diese Religion der Aufklärung oder des abstrakten Denkens steht auf dem Standpunkt des Judenthums oder noch genauer des Muhamedanismus („Allah ist Allah", wie hier: Gott ist $X = X$). Der höhere Standpunkt ist der, daß das Subjekt den Inhalt, den es zwar allerdings aus sich, seinem geistigen Wesen und religiösen Bewußtsein entwickelt, nach seiner Nothwendigkeit und Objektivität, als an und für sich seiend, weiß und anerkennt. Hierbei ist das Denken nicht mehr blos das Abstrahiren und Negiren des unmittelbar Gegebenen, sondern es ist Begreifen und damit Rechtfertigen des Inhalts, sowohl nach seinem nothwendigen Wesen als nach den Formen seiner Entwicklung; wobei freilich, indem diese Formen nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit erkannt werden, auch die Schranken derselben mit erkannt werden (so daß also die Kritik, die in der Aufklärung das Ganze war, hier zum Moment des begreifenden Denkens herabgesetzt, so aber allerdings erhalten ist). Die Philosophie (speciell als Religionsphilosophie) hat so diese zwei Seiten: sie hat mit der Bildung und Reflexion gemein, daß sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibt, sondern dieselbe im Gedanken begreift, ihre bloße Positivität also aufhebt; aber sie tritt in Gegensatz zur Aufklärung, sofern diese gegen den Inhalt gleichgültig ist, an der Wahrheit verzweifelt. Ihr ist es einzig darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen. „Die Religion erhält so in der Philosophie ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtsein aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Auctorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit". Hingegen „die Philosophie *denkt*, was das Subjekt als solches *fühlt* und überläßt es demselben, sich mit seinem Gefühl darüber abzufinden. Das Gefühl ist so nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte

*) II, 282.

Inhalt gegeben. Die Philosophie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe".*)

Nach diesen Schlußsätzen seiner Religionsphilosophie kann das doch wohl nicht die eigentliche Meinung Hegels sein, was man gewöhnlich (und nicht ohne scheinbare Gründe nach andern Stellen, z. B. dem Uebergang von Religion zu Philosophie in der Encyklopädie) dafür annimmt: daß die Religion in der Philosophie aufgehoben werden soll. Die Religion bleibt ihm auf ihrem Gebiet das Höchste, die völlige praktische Versöhnung des Menschen in seinem Gemüth. Was die Philosophie noch des Weitern hinzuthut, ist nur dies, daß sie das, was die Religion als Leben und Erfahrung ist, auch für das Denken und vom Denken aus als vernünftig, wahr und nothwendig erkennen lehrt oder „rechtfertigt", daß sie „die Vernunft mit der Religion versöhnt". Daß dessen die unmittelbare Frömmigkeit als solche nicht bedürfe, sagt Hegel selber und erkennt damit die Selbstständigkeit des religiösen Lebens gegenüber dem philosophischen Denken völlig an. Aber der menschliche Geist als Ganzes ist es, „der auch wissen will, wie er dran ist" — auch mit der Religion. Und daß diese Harmonie des ganzen Menschen, diese Versöhnung auch des religiösen Gefühls mit dem Denken, allerdings das Höhere ist gegenüber einem Zustand des Zwiespalts zwischen Gefühl und Verstand: das wird Niemand in Abrede stellen können, der nicht etwa die Zwiespältigkeit für den normalen und wünschenswerthesten Zustand unseres Geistes hält.

*) II, 287 f.

IV. Abschnitt.

Die religionsphilosophischen Richtungen der Gegenwart.

Hegel's Religionsphilosophie schließt die Geschichte dieser Wissenschaft; sie ist das letzte einheitlich durchgeführte System derselben und zugleich die vollendetste Frucht der spekulativen, idealistischen Philosophie. Daß jedoch ihre Methode falsch, die aprioristische Dialektik des reinen Begriffes zu ersetzen sei durch die denkende Verarbeitung des realen Erfahrungsstoffes, haben wir wiederholt bemerkt. Hierin, aber auch nur hierin ist die Berechtigung des modernen empiristisch-realistischen Rückschlages anzuerkennen. Er vermochte wohl die Mängel der Hegel'schen Methode bloßzulegen und damit die Herrschaft dieser Philosophie zu brechen, aber ein Neues an ihre Stelle zu setzen, das an Tiefsinn und Scharfsinn, Einheitlichkeit und systematischer Abrundung sie auch nur erreichen, geschweige übertreffen könnte, hat er nicht vermocht und wird es nie vermögen. Und so befinden wir uns in einer Art von philosophischem Interregnum: die Herrschaft der letzten großen Systeme ist gebrochen, aber ein neues noch nicht zur Anerkennung gelangt. Das ist der natürliche Boden für den Eklekticismus, der auf ältere Standpunkte zurückgeht, den einen mit dem andern zu kombiniren, ihre verschiedenartigen Mängel gegenseitig zu integriren sucht und sie so in mehr oder weniger erneuter Form als Versuche einer haltbaren Weltanschauung der Gegenwart proponirt. In der That ist es interessant, zu beobachten, wie in unsrer schnell lebenden Zeit so ziemlich die sämmtlichen Standpunkte, durch welche sich das philosophische Denken von seinem modernen Erwachen an bis zu Hegel hindurchbewegte, wieder der Reihe nach vor uns aufmarschiren,

jeder natürlich sich selbst wieder für den letzten haltend, während die Füße derer, die ihn hinaustragen, schon vor der Thüre sind. Indeß haben wir uns hier zu beschränken auf diejenigen Erscheinungen, welche auf die religionsphilosophischen Anschauungen der Gegenwart einen merklichen Einfluß üben; und auch sie können hier nur noch nach der prinzipiellen Richtung charakterisirt, nicht mehr mit der bisherigen Ausführlichkeit im Detail dargestellt werden.

Auszugehen haben wir vom Anthropologismus Feuerbach's, als dem Gegensatz, in welchen der hochgespannte Hegel'sche Idealismus unmittelbar umschlug. Mit ihm verknüpfen wir dann sofort den heutigen Neukantianismus als die theoretisch nächst verwandte, ob auch praktisch wesentlich divergirende Richtung. An den restituirten Kant reiht sich dann diejenige Philosophie, die als zweite (ob auch nicht eben verbesserte) Auflage des Fichte'schen subjektiven Idealismus betrachtet werden kann: die Schopenhauer'sche, die bei allem Bizarren doch auch recht brauchbare Elemente einer religiösen Weltanschauung enthält. Zu Schopenhauer steht E. v. Hartmann in ganz ähnlichem Verhältniß des Schülers und zugleich Verbesserers, wie dies zwischen dem noch jungen Schelling und Fichte bestanden hatte. Er bildet daher den natürlichen Uebergang zu den Theorieen der neuschellingischen Schule, die sich an die spätere Philosophie Schelling's anschließt. Den Schluß bildet billig die neuhegel'sche Religionsphilosophie, vertreten — nicht durch Strauß, dessen spätere Wendung nicht mehr als Förderung, sondern als Verleugnung der Philosophie zu betrachten ist, wohl aber durch Biedermann.

1. Anthropologismus und Neukantianismus.

Feuerbach stimmt mit Hegel darin überein, daß mit der Beschränkung der Religion auf das subjektivistische Gefühl deren objektive Wahrheit aufgehoben sei. Die Bestimmungslosigkeit und Unerkennbarkeit Gottes kommt nach ihm mit der Leugnung Gottes auf das Gleiche hinaus; auch die Unterscheidung zwischen Objekt und Vorstellung, zwischen Gott an sich und Gott für mich ist nach ihm eine skeptische, irreligiöse Unterscheidung, mit welcher die Religion sich selbst aufgiebt. Denn „die Religion ist keine Wahrheit mehr, wo sie auf den Besitz

des wahren Gottes verzichtet. Der Skepticismus ist der Erzfeind der Religion".*) Aber während nun von dieser gemeinsamen Ueberzeugung aus Hegel den Schluß gezogen hatte, daß, weil die Religion Wahrheit ist, jener Skepticismus unwahr sei und das Denken vielmehr die Aufgabe habe, die Wahrheit, welche die Religion an sich ist, in ihrer vollen Objektivität, ja Absolutheit auch begreiflich zu machen: so nimmt Feuerbach umgekehrt die subjektivistische Gefühlstheorie strikte beim Wort und zieht die Consequenz dahin, daß die Religion allerdings nur subjektiv, nur Verhalten des Herzens zu sich selbst, und alles Objektive daran pure Illusion sei. „Das Gefühl leugnet einen gegenständlichen Gott: es ist sich selbst Gott. Der Gegenstand des Gefühls wird eben nur deswegen gleichgültig, weil, wo einmal das Gefühl als das subjektive Wesen der Religion ausgesprochen wird, es in der That auch das objektive Wesen derselben ist, wenn es gleich nicht als solches, wenigstens direkt, ausgesprochen wird. Das Gefühl (Herz) ist dein Gott, wie willst du also von diesem objektiven Wesen in dir noch ein anderes objektives Wesen unterscheiden? Wie über dein Gefühl hinaus?" —

Darin liegt vor Allem die hohe geschichtliche Bedeutung Feuerbach's: er weist als ernsthafte Warnungstafel auf das fatale Ende des Weges hin, auf den sich die Religion durch das Bündniß mit dem Skepticismus begiebt, und dessen Gefahr um deswillen wahrhaftig nicht kleiner ist, weil sie anfangs durch die Rosenhecken der schönen Gefühle und Herzensrührungen verdeckt wird. Die Erinnerung an Feuerbach ist daher gerade gegenwärtig hochnöthig, so ungnädig sie auch von den religiös Gestimmten unter den heutigen Skeptikern aufgenommen wird; es wird ihnen allerdings schwer fallen, wider den Stachel zu löcken, den Feuerbach durch jene Frage: „wie willst du über dein Gefühl hinaus?" ihnen vorhält, — so lange nehmlich, als sie sich nicht dazu ermannen, mit Hegel darauf zu antworten: „Durch mein Denken!" Es gehört aber jetzt zum vornehmen Ton in der Theologie, sich über den Ernst des metaphysischen Denkens, dieses so mühsamen wie unscheinbaren Arbeitens, weit zu erheben und im Brustton der frommen Gemeinde zu rufen: „Die Religion ist Leben, Gefühl, Praxis, hinweg mit eurer grauen Theorie! Ihre

*) „Wesen des Christenthums", S. 24.

Wahrheit bleibt dieselbe, ob in der Theorie der Materialist Recht habe oder der Idealist!" Nur schade, daß dieses Gefühl, diese Praxis bisher alle Kraft eben aus dem Boden der für objektive Wahrheit gehaltenen Theorie gezogen hat und daß sie also, wenn diese Wahrheit hinfällig oder auch nur zweifelhaft wird, so unfehlbar Kraft und Saft verlieren und elend dahinwelken wird, wie die Blume, deren Wurzeln du durchschnitten. Die Religion ist ja eben nichts anderes als die Syntheſe der Praxis mit der Metaphysik, des Herzens mit dem Verstand, der idealen Freiheit mit der realen Nothwendigkeit des Seins; reißest du ihr eine von beiden Seiten weg, so sieh zu, wie du ihr Leben erhalten willst; sie ist das Rückenmark unseres geistigen Organismus, in welchem die Fäden der bewegenden und empfindenden Nerven zusammenlaufen und sich verbinden; schneidest du die eine der beiden Seiten durch, so zerstörest du die organische Funktion des Ganzen. Vollzogen hat das Experiment mit anatomischer Accurateſſe Feuerbach und hat damit Jedem, der das nicht an sich schon wüßte, den Beweis des letalen Ausgangs ad oculos demonstrirt. Unleidlich aber ist's, wenn Solche, die ihm dieses Experiment heutzutage wieder nachmachen, sich für die wahren Aerzte der kranken Theologie und Religion ausgeben wollen!

Neben jenem negativen Verdienst, als warnendes Exempel zu dienen, gebührt indeß Feuerbach allerdings auch noch ein positives. Indem er die praktische Seite der Religion in schroffer Einseitigkeit zum Ganzen gemacht hat, hat er zugleich mit jener koncentrirten Aufmerksamkeit, welche die Einseitigkeit zu verleihen pflegt, den praktischen Motiven des religiösen Gemüths nachgeforscht und dabei manchen brauchbaren Beitrag zur psychologischen Erkenntniß der Religion geliefert. Hat er durch gänzliche Beseitigung des metaphysischen Hintergrundes von Schleiermacher's Gefühlstheorie dessen Einseitigkeit zum radikalen Extrem getrieben, so hat er dafür unleugbar das psychologische Triebwerk des religiösen Herzens im Einzelnen oft schärfer beobachtet und überall, wo er nicht aus Voreingenommenheit in's Karikiren verfällt, treuer nach der Natur gezeichnet als jener. Nach dieser Seite hat ihm die Religionsphilosophie wirkliche positive Förderung zu verdanken und wird dies um so unbefangener thun können, je mehr sie seine einseitig psychologischen Beobachtungen nach der Seite der

objektiv metaphysischen Wahrheit hin durch spekulatives Denken zu ergänzen vermag.

Zum Belag des Gesagten will ich die Hauptsätze seiner Religionstheorie, die sich in endlosen Variationen um wenige Gedanken dreht, hersetzen. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, aber als zu einem fremden Wesen. Und zwar näher ist es das Gemüth oder das kranke, mit der Welt zerfallene, selbstische Herz des Menschen, das seiner Beschränktheit durch die Welt los zu werden sucht, indem es sich als die unbeschränkte Subjektivität vergöttert. „Gott ist also die Selbstbefriedigung der eigenen, gegen alles Andere mißgünstigen Selbstischkeit, der Selbstgenuß des Egoismus". Daher ist der Gott der Religion wesentlich anthropomorph und anthropopathisch, denn er ist eben der vergötterte Affekt des Menschen selbst. Er steht daher in nothwendigem Widerspruch zum Verstand, diesem affektlosen Gattungsbewußtsein des Menschen, das nichts weiß von den Leiden und Leidenschaften des Herzens, sondern nur vom Gesetz, Regel und Maß, von der Nothwendigkeit der Natur der Sachen selbst. Wie sein partikulares Wesen, sein Herz, dem Menschen sich als der anthropomorphe Gott der Religion objektivirt, so sein allgemeines Wesen, der Verstand, als der Gott der Metaphysik, als das allgemeine, abstrakte, unpersönliche Wesen der Welt. „Aber dieses (metaphysische) Wesen hat für die Religion nicht mehr Bedeutung, als für eine besondere Wissenschaft ein allgemeiner Grundsatz von welchem sie anhebt: es ist nur der oberste letzte Anhalts- und Anknüpfungspunkt, gleichsam der mathematische Punkt der Religion". Also selbst Feuerbach muß unwillkürlich doch wenigstens einen letzten Anknüpfungspunkt des religiösen Gottesbewußtseins an das metaphysische Denken des Verstandes zugeben! er kann eben nicht ganz übersehen, daß dem Religiösen aller Werth und Bedeutung seines Gottesglaubens eben darauf beruht, daß sein Gott, in dem er allerdings zunächst sich selbst, sein eigen Wesen als Geist, als Freiheit wiederfinden will, doch auch nicht bloßes Ideal, sondern zugleich und ebenso sehr absolute Realität, die Macht aller Wirklichkeit, kurz: metaphysisches Weltprinzip sei. Würde mit diesem fast nur*) gelegentlichen Zugeständniß ordentlicher Ernst gemacht, so würde das religiöse

*) Vgl. übrigens das nächste Citat unten.

Bewußtsein selber schon als die thatsächliche Vollziehung der Synthese von praktischem Ideal und metaphysischem Wesen erkannt und würde sich damit für die Religionsphilosophie das Problem dahin stellen, daß sie diese Synthese denkend nachzukonstruiren und damit ihre Wahrheit und Nothwendigkeit für die Vernunft zu „rechtfertigen" habe. Nur eine Religionsphilosophie, die dieses Problem anerkennt und ihm nachzukommen sucht, geht von der vollen und ganzen Erfahrungsthatsache der Religion aus, wogegen diejenige, welche mit grundsätzlicher Ignorirung der metaphysischen Seite die Religion auf die praktischen Gefühle und Postulate („Heilserfahrungen", Herzenswünsche oder dgl.) beschränkt, bei aller vermeintlichen psychologischen Exaktheit der Thatsache des religiösen Bewußtseins ihr Recht nicht läßt, vielmehr dasselbe auf's willkürlichste halbirt und zerfleischt. — Warum freilich Feuerbach es bei der abstraktesten Scheidung des praktischen Ideales, des anthropomorphen Gottes des religiösen Herzens, von dem metaphysischen Wesen bewenden ließ, hat seinen sehr begreiflichen Grund: weil seine Metaphysik ein (früher mehr verschämter, später offener und cynischer) Materialismus war, der nun einmal jeder Vermittlung mit dem Idealismus der Religion spottet. Wer so, wie Feuerbach, alles Reale für ein Sinnliches hält, dem ist selbstverständlich das Uebersinnliche, das Ideale ein blos Gedachtes, Produkt subjektiver Vorstellung; wobei er freilich, wie jeder Materialist, gedankenlos genug ist, um nicht zu fragen: woher denn das Denkende als die Voraussetzung für jenes Gedachte zu erklären sei? woher die Spontaneität auch nur zum Produciren idealer Vorstellungsgebilde kommen könne, wenn alles Reale nur sinnlich ist? Auf derartige Fragen hat sich Feuerbach, der weniger Philosoph, als Virtuose geistsprühender Aperçus gewesen ist, nie ernstlich eingelassen.

Manches Anregende enthalten Feuerbach's Bemerkungen über die Trinität, den leidenden Gott-Menschen, die Inkarnation. „Gott als Gott, als Vater, ist der abgesonderte Gott, das a- und antikosmische Wesen, Gott in Beziehung nur auf sich; Gott der Sohn die Beziehung Gottes auf uns, aber er erst der wirkliche Gott. In Gott als Gott wird der Mensch beseitigt, im Sohne kehrt er wieder. Der Vater ist die metaphysische Essenz, wie sich an sie die Religion anschließt, weil sie unvollständig wäre, wenn sie nicht auch das metaphysische Element in sich aufnähme (NB.!) Im Sohn ist er erst

Gegenstand der Religion. Gott, als Gegenstand der Religion, als religiöser Gott, ist Gott als Sohn. Im Sohne wird der Mensch Gegenstand, in ihm koncentriren sich alle menschlichen Bedürfnisse. So wenig der religiöse Mensch einen Gott lieben kann, der nicht das Wesen der Liebe in sich hat, so wenig kann der Mensch, kann überhaupt ein endliches Wesen Gegenstand eines Gottes sein, der nicht den Grund, das Prinzip der Endlichkeit in sich hat. Es fehlt einem solchen Gott der Sinn, der Verstand, die Theilnahme für Endliches". Dieser sehr richtige Satz bekommt freilich bei Feuerbach sofort wieder die rein subjektivistische Wendung: „Der Sohn ergreift das Herz, weil der wahre Vater des göttlichen Sohnes das menschliche Herz ist, der Sohn selbst nichts ist als das göttliche Herz, d. h. das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz" .. „Der wahre reale Gott einer Religion ist überhaupt erst der sogenannte Mittler (Christus, Maria, Heilige u. dgl.), weil dieser nur der unmittelbare Gegenstand der Religion ist. Der Gott über dem Mittler ist nichts anderes als der kalte Verstand über dem Herzen, ähnlich dem Fatum über den olympischen Göttern". (Ein Kern Wahrheit steckt auch in diesem paradoxen Satze.) Eben darin liegt auch der religiöse Werth der Menschwerdung Gottes. „Die Anschauung, das Bewußtsein der göttlichen Liebe, oder, was eins ist, Gottes als eines selbst menschlichen Wesens — diese Anschauung ist das Geheimniß der Inkarnation. Der Mittelpunkt der Inkarnationslehre, des mystischen „Gottmenschen" ist die Liebe Gottes zum Menschen. Inwiefern Gott den Menschen liebt, ist er schon Mensch, begiebt sich seiner Gottheit, entäußert, anthropomorphisirt sich. Die wirkliche Inkarnation (versteht sich: im Glauben der Menschen als wirklich vorgestellte) ist nun das geistliche Argument ad hominem von dieser innerlichen wesentlichen Menschheit Gottes. Der menschgewordene Gott ist eine Erscheinung des gottgewordenen Menschen". — Dem menschgewordenen oder vielmehr Mensch seienden Gott kommt als wesentliche Bestimmung ferner das Leiden zu. Denn die Liebe bewährt sich durch Leiden. Dachte die heidnische Philosophie Gott als actus purus, so das christliche Herz als passio pura. Denn dem in sich gekehrten, weltscheuen Herzen, dem kranken Gemüth, entspricht eben das Leiden; es ist ihm die wohlthätige subjektive Selbstnegation; daher die Anschauung eines leidenden Gottes die höchste Selbstbejahung, die Wollust des leidenden

Herzens ist. „Gott leidet", heißt: das Leiden, die Empfindung ist göttlichen Wesens. „Gott ist dem Menschen das Collektaneenbuch seiner höchsten Gedanken und Empfindungen, das Stammbuch, in welches er die Namen der ihm theuersten, heiligsten Wesen einträgt". „Erst schafft der Mensch Gott nach seinem Bilde und dann erst schafft wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde".

In seinem rechten Element ist Feuerbach bei dem Glauben an Vorsehung, an Wunder, an Unsterblichkeit, kurz überall, wo der subjektive Faktor der religiösen Vorstellung überwiegend hervortritt. Der Glaube an die Gebete erhörende allmächtige Vorsehung ist nach ihm nur der Ausdruck der Selbstgewißheit des menschlichen Gemüths, der Gewißheit, daß die Herzenswünsche unbeschränkte Gültigkeit haben, daß die Objektivität, die Außenwelt nichtig und das Gemüth die absolute Macht sei. Gott ist eben dieses schrankenfreie, reine Gemüth, der in das gewisse selige Ist verwandelte Optativ des menschlichen Herzens, die Allmacht des Gefühls. Man sieht, Feuerbach hat hier, wie gewöhnlich, nur die empirische, pathologische Form der Religion im Auge; er ignorirt, daß das höchste Gebet das der Ergebung ist. — Der eigentliche Ausdruck für das Wesen des Glaubens ist nach Feuerbach das Wunder. Denn der Glaube entfesselt die Wünsche der Subjektivität von den Banden der natürlichen Vernunft; das Wunder aber ist nichts anderes, als „ein realisirter supranaturalistischer Wunsch"; so ist das äußere Wunder nur die Vergegenständlichung dessen, was der Glaube vermag, des inneren Wunders, das er selber ist: der Unbeschränktheit, Uebernatürlichkeit der Subjektivität, des von der Welt freien Gemüths. Dies ist unleugbar ein sehr feiner und — richtig verstanden — brauchbarer Gedanke von ungleich mehr Tiefe und Wahrheit als die berühmte Schleiermacher'sche Definition: „Wunder ist der religiöse Name für Begebenheit", die eigentlich doch eine etwas oberflächliche Ansicht von der religiösen Wunderidee und überdies eine erfahrungswidrige Hyperbel enthält. — Auch die Weltschöpfung und die einstige Weltvernichtung durch Gott sind nur Variationen dieses selben Glaubens, daß die objektive Welt für sich nichtig und nur die Freiheit des Subjekts real sei. — Die Macht aber, wodurch das christliche Gemüth sich der objektiven Schranken und Gesetze der wirklichen Welt entledigt und seine geforderte Freiheit sich verschafft, ist die Einbildungskraft, die Phantasie. „Sie ist

die dem subjektiven Gemüthe allein entsprechende Thätigkeit, weil sie alle Schranken, alle Gesetze, welche dem Gemüthe wehethun, beseitigt und so dem Menschen die unmittelbare, schlechthin unbeschränkte Befriedigung seiner subjektivsten Wünsche vergegenständlicht." „Die Macht der Phantasie ist zugleich die Macht des Herzens, die Phantasie nur das siegreiche, triumphirende Herz".

Und eben in dieser Freiheit von Herz und Phantasie gegenüber der Gebundenheit des Verstandes an das Weltgesetz, an die Realität des natürlichen Seins erblickt Feuerbach das unterscheidende Wesen des Christenthums. „Christus ist die Allmacht der Subjektivität, das von allen Banden und Gesetzen der Natur erlöste Herz, das mit Ausschluß der Welt nur auf sich allein koncentrirte Gemüth, die Realität aller Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantasie, das Auferstehungsfest des Herzens — Christus daher der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum". Es ist auch hierin der tiefwahre Gedanke, daß das Christenthum die Religion der Freiheit, der Erlösung des Geistes von aller Knechtschaft der äußeren Welt ist, so verzerrt, als ob die christliche Freiheit die Emanzipation des subjektivsten Egoismus von aller gesetzlichen Weltordnung oder die Flucht des weltscheuen Herzens aus der Wirklichkeit in ein erträumtes Paradies wäre, — was ja wohl oft genug die pathologische Auffassung des Christenthums sein mag, aber wahrhaftig nicht dessen Idee konstituirt. Damit hängt zusammen, daß Feuerbach das wahre Christenthum im mittelalterlichen Katholicismus findet, im Mönchthum und Cölibat, in der Verachtung der weltlichen Bildung und der Natur, in der weltflüchtigen Sehnsucht nach dem Himmel. Der christliche Himmel aber bedeutet ihm dasselbe, was der christliche Gott, er explicirt nur, was in diesem implicirt liegt: die von allen irdischen Beschwerden und Schranken entledigte Subjektivität, das Erfülltsein aller Wünsche. „Die Unsterblichkeit ist das Testament der Religion, worin sie ihren letzten Willen äußert. Der Himmel ist der Schlüssel zu den innersten Geheimnissen der Religion. Wie der Himmel objektiv das aufgeschlossene Wesen der Gottheit, so ist er auch subjektiv die offenherzigste Aussprache der innersten Gedanken und Gesinnungen der Religion". Daher so verschiedenartige Vorstellungen vom Jenseits, als verschiedenartige Ideale der Menschheit vom Guten und Wahren. Immer aber liegt dem jenseitigen Ideal die Voraussetzung

von der Nichtidealität, vom Widerspruch der diesseitigen Wirklichkeit zu Grunde.

Also die religiösen Ideen sind nach Feuerbach allzumal — darum dreht sich alles, wie wir sehen — nur subjektive Phantasiegebilde ohne irgend welche objektive Wahrheit, Produkte des mit der Vernunft entzweiten Gemüthes. Aber sind sie nun doch vielleicht wenigstens subjektiv wahre und schöne, berechtigte und wohlthuende Ideale, durch welche der Mensch sich — ob auch nur dichtend — über die gemeine Wirklichkeit erheben und einen wenigstens für sein praktisches Bewußtsein werthvollen Inhalt höherer Art, als die gemeine Sinnenwelt ihn bietet, gewinnen würde?

Feuerbach verneint auch dies und thut damit vollends einen letzten Schritt in radikaler Negation, den ihm auch die, welche bis hierher mit ihm gehen, gewöhnlich nicht mehr nachthun, von dem sich übrigens noch sehr fragen dürfte, ob er nicht von hier aus vollends durch die Consequenz gefordert ist? Die Religion, sagt Feuerbach, ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, aber als zu einem fremden. Ihr *geheimes* Wesen ist nun zwar eben diese Identität vom göttlichen und menschlichen Wesen, aber ihre Form oder das offenbare, *bewußte* Wesen der Religion ist vielmehr der Unterschied, ist die Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen als wie von einem fremden. Und während die Liebe jenes verborgene Wesen der Religion offenbart, ist es der Glaube, der ihre bewußte Form, ihre Illusion also ausmacht. Der Glaube entzweit den Menschen von seinem wahren Wesen, macht ihn also unfrei, befangen, selbstisch, beschränkt und wird so zur bösen Quelle alles religiösen Fanatismus, aller Greuel der Religionsgeschichte; er opfert alle sittlichen Pflichten dem selbstischen Interesse des Herzens an seiner Seligkeit, oder dem eifersüchtigen Gott, in welchem er sein selbstisches Herz objektivirt. Er wirkt also mit einem Worte entsittlichend. Nur die Liebe ist's, welche als das nicht partikulare, sondern universelle Bewußtsein der Gattung die Wunden wieder heilt, die der Glaube schlägt. Aber die Liebe wirkt im Christenthum nicht wegen, sondern trotz des Glaubens, sie ist die exoterische, während jener die esoterische Lehre des Christenthums. Und auch so weit sie wirkt, ist sie doch immer durch den Glauben getrübt und befleckt und gehemmt. — So ist also nach Feuerbach das, was an der Religion, am Christen-

thum zumal das eigentlich Religiöse ist, der Glaube, eine nicht blos theoretisch unwahre, sondern auch praktisch verderbliche Illusion. Mit diesem kecken Verdammungsurtheil schließt die Feuerbach'sche Untersuchung der Religion und hat sich damit zugleich in den Augen jedes Besonnenen selber gerichtet; in der offenbaren Verkehrtheit des Resultats kommt eben nur die große Einseitigkeit zu Tage, die dem ganzen Standpunkt, bei allen treffenden Lichtblicken im Einzelnen, doch durch's Ganze hin anhaftete.

Dies geben freilich diejenigen nicht zu, welche zwar Feuerbach's Resultate betreffs der praktischen Werthschätzung der Religion verwerfen, seine Prämissen aber betreffs ihrer theoretischen Wahrheit theilen. Allein es ist die Frage, ob diese Scheidung möglich sein wird? Ob es konsequent gedacht ist, wenn man einmal der Religion jede objektive Wahrheit, jeden realen Grund im Sinn der theoretischen, denkenden Vernunft abspricht, ihr dann noch praktischen Werth zuzugestehen? Kann eine pure Illusion wirklich von praktischem Werth für den vernünftigen Menschen sein? Wird sie nicht, so lange sie Gegenstand ernsthaften Glaubens ist, auch die praktische Vernunft in das Traumleben und Gaukelspiel der theoretischen mit hineinziehen? Wenn sie aber aufhört, geglaubt zu werden, hat sie dann noch irgend welche Kraft und Bedeutung für das ernsthafte Leben und sinkt sie nicht vielmehr zum schönen Spiel herab? Hat Feuerbach so Unrecht, wenn er*) seinen grimmigsten Zorn über die ausschüttet, welche „den Werth der Dinge nur nach ihrem poetischen Reize bemessend, so ehr- und schaamlos sind, daß sie selbst auch die als Illusion erkannte Illusion, weil sie schön und wohlthätig sei, in Schutz nehmen, so wesen- und wahrheitslos, daß sie nicht einmal fühlen, daß eine Illusion nur so lange schön ist, so lange sie für keine Illusion, sondern für Wahrheit gilt?" Es dürfte in der That schwer, ja unmöglich sein, sich der Consequenz Feuerbach's zu erwehren, wenn man einmal mit ihm so weit geht, in der Religion bloß, nach Form und Inhalt bloß eine Sache des subjektiven Herzens und der Phantasie zu sehen, in welcher keinerlei objektive allgemeingültige Wahrheit, keinerlei wesentliche, im Seienden begründete (metaphysische) Vernünftigkeit und Nothwendigkeit liege. Das mit der objektiven Wahrheit entzweite, unvernünftige Herz ist

*) Vorrede zum „Wesen des Christenthums".

allerdings „das kranke, schwache Herz", und was nur aus ihm kommt, wird daher zur Pathologie, nicht zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehören. Ist hingegen die Religion die Heilung des kranken Herzens, so wird sie zwar allerdings ihrer empirischen Erscheinung nach von pathologischen Zuständen ausgehen, aber ihrem Wesen nach das gerade Gegentheil von Krankheit und Schwachheit sein, nehmlich die unendliche Geisteskraft, durch welche der endliche Geist aus seiner egoistischen Entzweiung mit der vernünftigen Weltordnung zur Versöhnung mit ihr, zu Freiheit und Friede im Reiche Gottes sich erhebt. Feuerbach aber hat immer nur ein Auge für das Pathologische an der Religion, was doch nur den Ausgangspunkt und das zu überwindende Moment ihres Lebensprozesses ausmacht, — und er hat hierin allerdings manche treffende Beobachtung gemacht, welche auch die Wissenschaft verwerthen wird; aber daß die Religion selber eben der Prozeß der Heilung des Kranken, „das Heil" ist, und daß sie als solche gerade höchste Vernünftigkeit zum treibenden Prinzip wie zum angestrebten Ziel hat, dafür fehlte Feuerbach der Sinn. Das war seine kolossale Einseitigkeit. Aber darum bleibt er doch immer eine höchst instruktive Erscheinung in der Geschichte unserer Wissenschaft, instruktiv nicht blos durch die Lichtblicke seiner psychologischen Beobachtungen, sondern gerade auch durch die Größe seiner Fehler, durch die energische Consequenz seiner Einseitigkeit.

Der Feuerbach'schen Religionstheorie steht am nächsten die neukantische, wie sie in hervorragender Weise durch Albert Lange*) vertreten ist. Auch hier dieselbe schroffe Scheidung zwischen Gemüth und Verstand, Praxis und Theorie, Ideal und Wahrheit. Die Religion gehört auch nach ihm nur in das Gebiet der praktischen Ideale und hat mit der Welt des Seienden, der objektiven Wahrheit so wenig zu schaffen als die eigentliche Dichtung. Auch bei ihm bildet den metaphysischen Hintergrund dieses Dualismus eine mechanisch-atomistische Weltansicht, die sich vom reinen Materialismus nur dadurch unterscheidet, daß Lange sich des phänomenalen Charakters derselben bewußt bleibt. Allein da das Unbekannte, was etwa hinter diesem Erscheinenden stecken mag (denn auch über das daß seiner Existenz können

*) „Geschichte des Materialismus", 2. Aufl. Leipzig 1875. (Für uns kommt besonders der letzte Abschnitt über „ethischen Materialismus und Religion" in Betracht, 2. Bd., S. 484 ff.)

wir nichts wissen, nur vermuthen) in keinerlei Beziehung zu uns tritt und unsere ganze Wirklichkeit, einschließlich auch der psychischen Vorgänge, durchaus nur aus dem Mechanismus der materiellen Phänomene zu erklären sein soll, so ist diese uns allein erkennbare und *für uns* allein wirkliche Welt des Seienden, ungeachtet ihrer Phänomenalität, eben doch *für uns* durchaus nur eine materielle, die zur Freiheit und Idealität unseres Selbstbewußtseins in so schroffem Gegensatz steht, wie bei dem plumpsten Materialisten. Alles Ideale ist daher auch bei Lange so gut und noch mehr als bei Feuerbach ein Produkt unserer dichtenden Phantasie, welche auf den verschiedenen Wegen der Kunst, der Religion und der Philosophie über die Wirklichkeit hinausstrebt, sie bald in einem einheitlichen Weltbild zu ergänzen, bald durch das Bild einer schöneren und bessern Harmonie zu korrigiren sucht. Ganz wie Feuerbach sieht also auch A. Lange das Wesen der Religion in einer Erhebung des Gemüths über die beengende Schranke und den drückenden Zwang des Wirklichen zu einer Welt der unwirklichen, eingebildeten Ideale. So weit also wesentliche Uebereinstimmung zwischen Feuerbach's Anthropologismus und dem heutigen Neukantianismus.

Hier aber beginnt nun der Unterschied in der praktischen Werthschätzung dieser idealen Funktion. Während Feuerbach, wie wir sahen, dieselbe von vornherein als eine Krankheitserscheinung unserer Natur betrachtete, deren Folgen er nicht schwarz genug malen konnte, so ist Lange hierin entgegengesetzter Ansicht. Er spricht nicht blos anerkennend, sondern mit einer bei Philosophen seines Schlages ungewöhnlichen Wärme von dem hohen unersetzlichen Werth und der bleibenden Bedeutung der Religion, die nur ihrer Fesseln und Verunstaltungen durch Dogmatismus und Hierarchismus entkleidet werden dürfte, um ihre segensreiche Mission unter den Kämpfen und Krisen der Gegenwart so gut wie je zu erfüllen. „In gewissem Sinn sind auch die Ideen der Religion unvergänglich. Wer will eine Messe von Palestrina widerlegen, oder wer will die Madonna Raphael's des Irrthums zeihen? Das Gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, so lange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann. Und jene einfachen Grundgedanken der Erlösung des vereinzelten Menschen durch die Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der

das Ganze lenkt; jene Bilder von Tod und Auferstehung, die das Ergreifendste und Höchste, was die Menschenbrust durchbebt, aussprechen, wo keine Prosa mehr fähig ist, die Fülle des Herzens mit kühlen Worten darzustellen: jene Lehren endlich, die uns befehlen, mit dem Hungrigen das Brod zu brechen und dem Armen die frohe Botschaft zu verkünden — sie werden nicht für immer schwinden, um einer Gesellschaft Platz zu machen, die ihr Ziel erreicht hat, wenn sie ihrem Verstand eine bessere Polizei verdankt und ihrem Scharfsinn die Befriedigung immer neuer Bedürfnisse durch immer neue Erfindungen!"*)

Wen von uns sollten solche Worte nicht herzlich freuen? wen müssen sie nicht mit größter Achtung erfüllen vor der edlen Sinnesart des leider zu früh vollendeten Denkers? Der Idealismus, der uns hier entgegenweht, ist über die Feuerbach'sche glaubens- nnd ideenlose Gattungsliebe so weit erhaben, wie der ethische Genius Fichte's, mit welchem Lange auch sonst im Praktischen sich berührt, erhaben war über den seichten, eudämonistischen Philanthropismus der Berliner Aufklärer. Allein die freudige Anerkennung dieses edlen praktischen Idealismus darf uns doch nach meiner Ansicht den Blick für die Schwäche seines theoretischen Fundaments und für die durch diesen Zwiespalt erzeugte Haltlosigkeit des ganzen Standpunkts nicht trüben. Du freust dich des Lange'schen Wortes von „Erlösung des Menschen durch Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der das Ganze lenkt". Aber wie? wenn nun dein in Lange's Philosophie geschulter Verstand dir in's Ohr raunte, daß es freilich eigentlich in der Welt des Seienden nur Atome und ihre mechanischen Causalverhältnisse, aber weder ein Ganzes noch gar einen Willen des Ganzen gebe, diese Vorstellungen vielmehr nur die Produkte des synthetischen Einheitstriebs deiner eigenen Einbildung seien: wird dann wohl dein Gemüth sich für dies Gebilde deiner Einbildung so sehr begeistern können, um ihm zu lieb das schmerzliche Opfer des Eigenwillens und seiner realen Güter zu bringen? Es ist doch wohl ein ander Ding, um einer Idee willen den Kampf des Lebens und den Schmerz des Duldens auf sich zu nehmen, und ein anderes, sich nur ästhetisch von ihr afficiren zu lassen. Die Schönheit von Raphael's Madonna und

*) Geschichte des Materialismus, II, 561.

Paleſtrina's Meſſe kann dich hinreißen, auch ohne daß du dabei überhaupt an Ideen denkſt, oder wenn auch dies, ſo doch ohne dieſen äſthetiſchen Ideen irgend welchen Einfluß auf Beſtimmung deiner Ueberzeugung und Grundſätze im realen Leben einzuräumen. Wenn dir alſo die religiöſen Ideen nicht mehr gelten, nicht von reellerer Bedeutung und Wahrheit ſind, als jene äſthetiſchen, dann iſt's dir mit der Religion nicht mehr Ernſt, ſie iſt dir nur noch ſchönes Spiel. Die Zuſammenſtellung der „unvergänglichen Ideen der Religion" mit der Unwiderleglichkeit und Unfehlbarkeit der äſthetiſchen Schönheit iſt eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ein irreführender Trugſchluß. — Doch du verſicherſt uns, perſönlich die Erfahrung gemacht zu haben, daß dein Gemüth ſich durch das Wiſſen deines Verſtandes nicht ſtören laſſe, weil es durch tauſend Wurzeln der Phantaſie und Erinnerung an geweihte Stunden der Kindheit an den alten vertrauten Boden der Religion ſich anklammert.*) Wohl dir, wenn dem ſo iſt, auf die Dauer ſo iſt; aber woher hat denn nun dein Gemüth dieſen feſten Boden der Religion, der es vor dem Schiffbruch in den Wogen des Skepticismus ſichert? Doch wohl von den tiefgehenden Eindrücken des feſten Glaubens deiner Erzieher, Eltern und Lehrer, deren Ueberzeugung noch ſolid, noch aus einem Guß und nicht zwiſchen dem Ja des Herzens und dem Nein des Verſtandes zwieſpältig war? Wie wird es dann aber mit der nächſten Generation ſtehen, die unter dem Eindruck dieſes Zwieſpaltes, wie ihn deine Philoſophie als normalen Zuſtand der Menſchheit empfiehlt, heranwachſen ſollte? Wird auch ſie noch den feſten Boden finden, an den ſie ſich anklammern möchte? Oder wird ſie nicht viel wahrſcheinlicher ſich an die verſtändig einleuchtendere Seite deiner Philoſophie, an den Materialismus der Theorie halten und den „Standpunkt des Ideals" als müßige und hinderliche Zuthat, als myſtiſchen Luxus dir heimſchlagen?

Schon jetzt laſſen ſich in der That die Anzeichen dieſer Wendung da und dort wahrnehmen. In den Blättern der herrſchenden Tagesliteratur iſt Lange jetzt nahezu der beliebteſte und geprieſenſte Philoſoph des Tages geworden, aber immer iſt es der realiſtiſche Kantianer, der Verſtandes-Menſch, der Freund des Materialismus und Verächter der Ideen im theoretiſchen Denken, was Gegenſtand des Lobes und

*) Geſchichte des Materialismus, II, 555.

der Anpreisung ist, seinen praktischen Idealismus aber läßt man ihm als eine hiermit nicht näher zusammenhängende Privatansicht hingehen, ja man geht wohl auch mit verschämtem Stillschweigen darüber, als wie über eine verzeihliche Schwäche des sonst so nüchternen Kopfes, hinweg. Ein junger Verehrer Lange's, Vaihinger, hat dieser durchschnittlichen Stimmung kürzlich*) unzweideutigen Ausdruck gegeben, indem er bedauert, daß auch Lange noch nicht zum völligen Sieg des Geistes (des Verstandes) über die Mystik durchgedrungen sei, mit dem gefährlichen Prinzip des Tiefsinnes (der Spekulation) noch nicht ganz gebrochen habe und die volle Klarheit noch nicht erreicht. — Zugleich zeigt übrigens dieser Schüler Lange's an seinem eigenen Beispiel, wie die beim Meister noch vermißte Consequenz der vollen Klarheit in nichts anderem besteht als im vollendeten, radikalen Skepticismus, der für Religion, Wissenschaft und Praxis gleich verhängnißvoll ist. Und diese Consequenz mit aller rückhalts- und rücksichtslosen Offenheit aufgedeckt zu haben, ist dem jungen Philosophen unleugbar als Verdienst anzurechnen.

Die erkenntnißtheoretische Beurtheilung und Widerlegung dieses Standpunkts, der seine weite Verbreitung in der Gegenwart nicht seiner Tiefe, sondern der Oberflächlichkeit und Blasirtheit unserer Zeit (besonders der jüngeren Generation derselben) verdankt, gehört nicht hierher. Es sei in dieser Beziehung auf die scharfsinnigen Ausführungen von E. v. Hartmann verwiesen in seiner Schrift: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus.**) Ich führe nur folgende für unseren engeren Gegenstand vorzüglich werthvolle Bemerkungen desselben an: „Bei diesem Widerspruch (Lange's) zwischen Herz und Verstand sind nur zwei Fälle möglich: Entweder der Verstand hat Recht, dann ist der Einspruch des Herzens Resultat von Gefühlsdispositionen, die aus früherer Culturperiode rückständig sind, — dann ist auch deren gänzliche Beseitigung und Vernichtung durch die zersetzende Lauge des Verstandes nur eine Frage der Zeit. Oder aber das Herz hat Recht, dann hat es nur darum Recht, weil es mit der unbewußten Vernunft des Instinkts eine höhere Gestalt der Wahrheit ergriffen hat als der Verstand mit seiner abs-

*) In der Schrift: „Hartmann, Düring und Lange", Iserlohn 1876.

**) In dem Abschnitt: „Lange-Vaihinger's subjektivistischer Skepticismus", S. 45 bis 118.

trakten diskursiven Reflexion, — dann wird das Herz aber auch Recht behalten und seine Ideale schließlich auch vom Verstand als Wahrheit anerkannt sehen. In beiden Fällen ist der Widerspruch zwischen Herz und Verstand nicht eine ewige Antinomie, die mit Nothwendigkeit aus unserer geistigen Organisation folgt, sondern gährende Conflikte eines Uebergangsstadiums, sei es, daß der Verstand von einer geschlossenen Weltanschauung zur anderen durch einseitige Zerrbilder hindurchgeht (wie dies bei Lange der Fall ist), sei es, daß das Herz von den Idealen eines Culturzustandes zu denen eines andern übergeht, und der ihm um einen Posttag vorausgeeilte Verstand nun seine zersetzende Logik gegen die alten rückständigen Ideale richtet, ohne von den neu sich bildenden etwas zu wissen". Daß der Zug der Zeit dahin gehe, dem abstrakt negirenden Verstand Recht zu geben gegen die ideale Wahrheitsahnung des Herzens, das ist allerdings leidige Thatsache.*) Die besseren Geister befinden sich dabei in einer erstaunlichen Täuschung über die Tragweite der skeptischen Strömung, der sie sich so harmlos auf theoretischem Gebiet überlassen zu dürfen meinen, weil sie an den praktischen Idealen doch immer ihren festen Rückhalt zu haben und zu behalten glauben. Sie vergessen nur, daß „der Fels der Pflicht", der aus dem Meer des Zweifels und der Verzweiflung hervorragen soll, nur dann ein richtiger Fels ist, wenn er ruht auf dem festen Grunde des objektiven Seins; ist er hingegen ein von diesem Grunde völlig losgelöstes, mit demselben in keinerlei erkennbarem Zusammenhang stehendes, abstraktes Sollen: dann ist er eben kein Fels, sondern ein Luftschloß und eine Luftspiegelung, die mit der vollen Aufklärung des Verstandes auch als solche erkannt und dann zu den übrigen Träumen geworfen wird. Sittlichkeit und Religion, die ganze „Heimath der Geister" auf eine bewußte Selbsttäuschung d. h. auf eine Lüge gründen zu wollen — das ist, wenn irgend je etwas, das Thun des thörichten Mannes, der sein Haus auf den Sand baut!

Die theologischen Anhänger dieser neukantischen Richtung unterscheiden sich nun allerdings von einem Lange und Vaihinger dadurch, daß sie die religiösen Ideale nicht für bloße Gebilde der dichtenden Phantasie ohne jede objektive Realität halten, sondern annehmen, daß

*) „Neukantianismus ꝛc.", S. 86.

dieſelben irgendwelche Realität zum Hintergrund haben, nur daß wir weder über das Was? dieſer Realität noch über ihre objektive Beziehung zur Welt der verſtandesmäßigen Wirklichkeit irgend etwas ſollen wiſſen können. Da jedoch hierbei die Kluft zwiſchen dem Verſtandeswiſſen, das nur die Cauſalverhältniſſe des Endlichen kennt, und den religiöſen Ideen ganz dieſelbe bleibt, oft genug der Widerſpruch beider ebenſo ſchroff wie dort zu Tage tritt, ſo iſt klar, daß der Anſpruch der letzteren auf die gleiche objektive Wahrheit und Realität, wie ſie dem erſteren zukommt, den Dualismus beider Weltanſichten nur noch viel härter macht und als eine wahre Tortur unſeres einheitlichen Geiſtes empfinden läßt. Ein ſchlagendes Beiſpiel dieſer Richtung — wir mögen ſie am einfachſten als ſentimentalen Skepticismus bezeichnen — iſt die Schrift von Pierſon: „Richtung und Leben“*).

Der Verfaſſer gehört zu den Naturen, in welchen ein ſcharfer, analytiſcher Verſtand mit einem warmen religiöſen Gefühl zuſammenbeſteht, aber die Vermittlung beider nicht gefunden werden kann, weil die Kraft des ſynthetiſchen Denkens mit der des analytiſchen nicht gleichen Schritt hält. Solche Naturen ſind immer geneigt, das, was ihnen individuell verſagt iſt, in verzeihlicher Generaliſation als etwas das menſchliche Vermögen überhaupt überſteigendes anzuſehen und das abſolute Nichtwiſſen mit gleicher Selbſtgewißheit zum Axiom zu machen, wie dies früher auf anderer Seite mit dem abſoluten Wiſſen geſchehen iſt. Denn eine nicht eben von kritiſcher Beſcheidenheit zeugende Selbſtgewißheit liegt doch wohl in einem Satz, wie folgender: „Rühmt ſich Jemand einer Gotteslehre, die nach dem beliebten Ausdruck den Forderungen des Gemüths und den Forderungen des Denkens zu gleicher Zeit ein Genüge thue, ſo lockt ſein ſüßer Wahn uns ein wohlwollendes Lächeln auf die Lippen, das ſoviel heißt als: sancta simplicitas!.. Es wäre die Thorheit ſelbſt, erwarten zu wollen, daß unſer Bedürfniß nach Realität, nach reiner, klarer Evidenz auf religiöſem Gebiet befriedigt würde“.**) In dieſem letzten

*) Aus dem Holländiſchen in's Deutſche überſetzt, mit Vorwort von H. Lang. Die ſpätere Schrift deſſelben Verfaſſers: „Levensbeschouwing“, kenne ich nur aus der Recenſion von D. Späth in Proteſt. Kirchen-Zeitung 1877, Nr. 32 f. Hier ſcheint Pierſon die Conſequenzen ſeines früher noch mehr verſchämten Skepticismus mit anerkennenswerther Ehrlichkeit gezogen zu haben.

**) „Richtung und Leben“, S. 168 f.

Satz läuft nun freilich sogleich eine bemerkenswerthe Unklarheit über „reine, klare Evidenz" mitunter, die auch sonst gar häufig getroffen wird. Offenbar ist dabei vorausgesetzt, daß auf anderen Wissensgebieten, z. B. in der Naturwissenschaft, eine solche Evidenz, bei der schlechthin nichts mehr dunkel und fraglich bliebe, möglich und wirklich sei, und nur eben das religiöse Gebiet dieselbe ausschließe. Allein dies ist grundfalsch. Vielmehr bleibt auch auf allen anderen Gebieten (ausgenommen nur etwa das der reinen formalen Mathematik) alles unser Wissen von der absoluten Evidenz stets so weit entfernt, daß jeder Fortschritt der Erkenntniß, jede positive Lösung von Problemen nur immer wieder den Ausgang für weitere Fragen bildet. Der Charakter der Relativität alles Menschlichen kommt allem unserem Wissen gleichmäßig zu; aber darum fällt es doch Niemand ein, uns das Vermögen positiven Wissens und systematischer, wenn gleich immer nur werdender, nie absolut seiender Wissenschaft auf andern Gebieten abzusprechen; warum denn nur also auf dem religiösen Gebiet dies sich so ganz anders verhalten solle, ist wirklich nicht abzusehen. Daß zwischen den Forderungen des religiösen Gemüths und denen des Denkens ein Zwiespalt erscheine, ist ja freilich eine gar häufige Thatsache; allein dieselbe erklärt sich so leicht aus individueller Naturanlage und allgemeinen Zeitverhältnissen, daß auch ein noch häufigeres Vorkommen derselben lange noch kein Recht giebt, diesen Zustand für einen unbedingt nothwendigen, in unserer Organisation ein für allemal begründeten, sonach normalen menschlichen Zustand zu halten. Wo dies doch geschieht, da liegt wohl immer der doppelte Fehler zu Grunde, der sich bei Pierson sehr deutlich und auffallend bemerken läßt.

Einmal der falsche Begriff vom Denken, als ob nur das analytische, unterscheidende und entgegensetzende Denken richtiges „Denken" wäre, jedes Hinausgehen über den Gegensatz aber zur Syntheſe des Unterschiedenen ein Ueberschreiten der Grenzen des Denkens durch die Phantasie wäre. Daß jedoch dies eine arge Einseitigkeit ist, liegt auf der Hand; thatsächlich spielt bei jedem realen Erkenntnißakt auf jedem Gebiete, z. B. wo immer der Naturforscher aus einer Gruppe von Erscheinungen ein Gesetz herausfindet, die synthetische Funktion der Vernunft mindestens eine ebenso große Rolle, wie die analytische; nach jener Voraussetzung würden also auch die exaktesten Wissenschaften überall, wo sie über die bloße Kenntniß und Zusammen-

ſtellung der Erſcheinungen hinausgehen und deren Grund und Geſetz zu begreifen ſuchen, wo ſie alſo eben anfangen, Wiſſenſchaft in höherem Sinn zu werden — da würden ſie aus dem richtigen Denken in das Phantaſiren verfallen. Das wird nun wohl ſicher Niemand behaupten wollen. Aber dann muß man auch von dem Vorurtheil abſtehen, als ob nur Analyſe und Kritik richtiges Denken wäre! Sehr gut bemerkt hierüber E. v. Hartmann:*) „Analyſe und Syntheſe gehören zuſammen wie Ein- und Ausathmen, und wie beim Schluchzen das Einathmen, beim Seufzen das Ausathmen ſich in den Vordergrund drängt, ſo iſt in der Kritik die Analyſe, in der poſitiven Syſtematik die Syntheſe das Hervorſtechende. Jedwelche Syntheſe ungeprüft für wahr zu halten, beweiſt ſubjektiven Mangel analytiſchen Denkens und iſt ebenſo verkehrt, als die entgegengeſetzte Tendenz, jede ſynthetiſche Behauptung ohne Unterſchied als wahrheitsloſe ſubjektive Einbildung zu ächten, bloß weil ſie von mehr als analytiſchem Denken zeugt. Das erſtere iſt die dogmatiſche und das letztere die ſkeptiſche Einſeitigkeit, und die letztere iſt unbedingt gefährlicher". Dieſer einſeitige Begriff des Denkens alſo, welcher daſſelbe auf das „kontrolirende (kritiſche) Verſtandesraiſonnement" beſchränken will, iſt die eine falſche Vorausſetzung bei dem Dualismus der Neukantianer.

Aber dieſem hyperkritiſchen d. h. ſkeptiſchen Mißtrauen gegen das Denken entſpricht nun bei den theologiſchen Neukantianern andererſeits gewöhnlich ein unkritiſches, d. h. dogmatiſches Vertrauen auf das Gefühl. Bei Pierſon tritt dieſe Vertrauensſeligkeit, mit welcher auf das ſubjektive Gefühl unmittelbar die „Erkenntniß" des objektiven Daſeins und Weſens Gottes gebaut wird, mit einer wahrhaft erſtaunlichen Harmloſigkeit auf, bei welcher man wirklich verſucht iſt zu fragen, ob denn der Verfaſſer gar keine Notiz genommen habe von der deutſchen Philoſophie von Jacobi an bis Feuerbach? ob er denn keine Ahnung davon habe, daß jenes ſelbige Gefühl auf gar verſchiedene Art gedeutet und erklärt werden kann, und u. A. auch ſo gedeutet worden iſt, daß das gerade Gegentheil von Pierſon's Schlüſſen daraus folgte, nehmlich der Feuerbach'ſche Anthropologismus? Pierſon argumentirt kurzweg ſo: Das religiöſe Gefühl iſt Abhängigkeitsgefühl, dieſe Definition iſt geſchichtlich, folglich nicht willkürlich

*) „Neukantianismus ꝛc.", S. 47 f.

gewählt. Auf dem Erfahrungsgrunde gehören aber Passivität und Furcht, wenn sie gleich in den allerersten Formen des religiösen Gefühls sich finden, nicht zu seinem Wesen Das mit dem religiösen Gefühl identische Abhängigkeitsgefühl muß also moralischer Natur sein. Der Religiöse fühlt sich abhängig von einem Wesen, das moralische Ueberlegenheit über ihn ausübt. Er fühlt sich gedrungen, demselben Verehrung zu widmen, die zur Anbetung wird. Das wäre nicht möglich, ohne sich jenes höhere Wesen als das absolut vollkommene vorzustellen. Die höchste denkbare Vollkommenheit aber ist die Liebe. Also entweder kein Gott oder ein Gott, dessen Wesen Liebe ist. Ferner aber ist's nicht mehr als natürlich, uns die höchste Liebe auch als unendlich, allmächtig, als vollkommene Weisheit, als die Heiligkeit selbst zu denken, auch als „eins mit der kräftigsten Persönlichkeit, denn niemals tritt mehr das eigene Selbst hervor, als wenn man sich aus Liebe Andern hingiebt." Dabei taucht in diesem Zusammenhang nicht das leiseste Bedenken gegen das Pathologische der menschlich gedachten Liebe und die Schwierigkeit ihrer Verknüpfung mit der Unendlichkeit und Allmacht auf; noch weniger wird irgendwie der Versuch gemacht, zwischen dem Kern des Begriffs und der anthropopathischen Form daran zu unterscheiden. Vielmehr schließt die Deduktion mit der Versicherung: „Ich glaube nicht, daß alles dieses noch irgend einer Beweisführung bedürfe." Gleichwohl wird diese Zuversicht des Gefühls alsbald wieder durch den realistischen Verstand gestört, der nicht übersehen kann, daß die wirkliche Erfahrung mit ihrem tausendfachen Uebel keineswegs immer die Voraussetzung der allmächtigen Liebe Gottes zu begünstigen scheine; vielmehr „ein beträchtlicher Theil der Realität läßt sich nicht besser erklären, als durch die Annahme eines über uns herrschenden, blind waltenden Fatums." So ständen also die Zeugnisse des höchsten Tribunals, der erfahrungsmäßigen Empfindung selber mit einander im flagranten Widerspruch: woran denn nun sich halten? Wundervoll ist die Lösung, die uns Pierson hier anräth: Auch von der Liebe zu Gott darf gesagt werden, daß sie alle Dinge bedecke, glaube, hoffe und ertrage, daß sie, die ja auch über die Mitmenschen nicht richte, sich vor Allem hüten müsse, über Gott Uebles zu reden; „am liebsten heben wir das Räthselhafte in seiner Weltregierung nicht gar zu

ſtark hervor!"*) Aber wie? unter dem Deckmantel der chriſtlichen Liebe die Einwände des zweifelnden Verſtandes zudecken: heißt nun dies wirklich: dem Trieb nach Realität genügen? auf dem feſten Erfahrungsgrunde ſtehen? Heißt es nicht vielmehr: den Verſtand verrathen an das ſouveräne Gefühl? Und wird der ſo um ſein Recht betrogene Verſtand ſich nicht naturgemäß dadurch rächen, daß er das Gefühl der Anmaßung, der Willkürherrſchaft zeiht und deſſen Recht, das ſich nur durch ſolche Gewaltthätigkeit und Liſt wahren laſſe, erſt recht für ein durch und durch grundloſes, alles objektiven Wahrheitsgrundes ermangelndes Scheinrecht erklärt? Und das alſo wäre „die harmoniſche Entwicklung," welche dem modernen Bewußtſein vergönnt iſt, wenn es ſich an den Erfahrungsgrund hält und über die thörichte Spekulation, „dieſe Brücke zwiſchen Religionslehre und Weltwiſſenſchaft" mit einem „wohlwollenden Lächeln, das ſoviel heißt als: sancta simplicitas!" erhaben weiß!

Jene ſentimentale Bedeckung des Zwieſpalts zwiſchen Verſtand und Gefühl iſt, wie Jeder ſieht, nur Sache des äſthetiſchen Geſchmacks. Auf dieſem Grunde, „beweglich, wie die Well'," ſollen die religiöſen Ueberzeugungen, die in Glück und Unglück dauerhafte Weltanſchauung der Einzelnen, ſoll das ſittliche Prinzip der Geſellſchaft ruhen! Conſequent iſt von hier aus, daß auch die Ausbildung und Fortbildung der religiöſen Vorſtellungen ſowie die Bildung und Erziehung der Jugend zur Religioſität weſentlich unter die Geſichtspunkte der Aeſthetik geſtellt wird. „Steht einmal feſt, daß die Sprache der Religion nicht aus einem philoſophiſchen, ſondern aus einem poetiſchen Wörterbuche ſchöpfen ſolle, ſo liegt zu Tage, daß nur (sic!) die Aeſthetik ihre Geſetzgeberin ſein dürfe; und wir leiten daraus furchtlos dieſen Grundſatz her, es ſei jeder religiöſe Ausdruck zu genehmigen, der den Forderungen eines zarten und entwickelten Schönheitsgefühles entſpreche und eine reine religiöſe Empfindung wiedergebe." „Dann kann aber auch äſthetiſche Entwicklung für unſer religiöſes Leben nichts Gleichgültiges ſein. Im Gegentheil, ſie iſt unentbehrlich, und es iſt vielleicht erlaubt, für die religiöſe Sprache jene bekannte Regel umzukehren und zu ſagen: „Rien n'est vrai que le beau," weil das wahrhaft Schöne allein der angemeſſene Ausdruck heißen darf für die

*) „Richtung und Leben", S. 138.

erhabenen Empfindungen unſeres Gemüths.“*) Wie nun, wenn Jemand folgern wollte: Da der äſthetiſche Geſchmack der einzige Maßſtab iſt für die Wahrheit der Religion, ſo iſt der Katholicismus mit ſeinen Raphael's und ſeinen Paleſtrina's wahrer als der Proteſtantismus; und ein Anderer gar vollends: ſo iſt die griechiſche „Religion der Schönheit“ die wahrſte, — was ſollte ihm wohl von Pierſon's Standpunkt aus Triftiges zu erwiedern ſein?

Aber auch dagegen wird der äſthetiſche Neukantianer keinen gültigen Einſpruch erheben können, wenn nun ein Anderer mit ſeinem Dualismus von Gemüth und Verſtand noch ganz andern Ernſt macht, indem er den pſychologiſchen Gegenſatz zu einem metaphyſiſchen objektivirt und ſo zum altgnoſtiſchen Dualismus des guten Gottes und des ungöttlichen Prinzips der ſchöpferiſchen Weltkraft („Demiurg“, ſagten die Alten, „natura naturans“ die Neueren) zurückkehrt. So ungewohnt und paradox uns ein ſolcher gnoſtiſcher Dualismus erſcheint, den Vorzug der größeren Conſequenz hat er vor dem äſthetiſchen Neukantianismus unleugbar voraus; denn wenn man einmal mit grundſätzlicher Beiſeitelaſſung des einheitlichen, zuſammenſchließenden Denkens mit der bloßen Analyſe der empiriſchen Empfindung operirt, ſo iſt es ja offenbar viel natürlicher, aus der zwieſpältigen Beſchaffenheit dieſes Erfahrungsſtoffes auf verſchiedenartige, ja entgegengeſetzte Prinzipien zurückzuſchließen; natürlicher und ehrlicher iſt dies, als die Art, wie Pierſon die Disharmonie der Erfahrung zwar zugiebt, aber ſie mit dem Mantel der Liebe vor dem Verſtande zu verdecken räth („Roſen auf den Weg geſtreut und des Harms vergeſſen!“).

Ein ſolcher gnoſtiſcher Dualismus ſtellt ſich uns dar in der anonymen Schrift: „Das Evangelium der armen Seele“ (Leipzig 1871). Man kann dieſes merkwürdige Buch nicht leſen, ohne ſich abwechſelnd bald innig angeſprochen, bald entſchieden abgeſtoßen, immer aber gleich lebhaft angeregt zu fühlen. Eine warme Religioſität, die ſich der heiligenden und kräftigenden Wirkung der Erhebung zu Gott als der heiligen Liebe lebhaft bewußt iſt, ſteht im Kampfe mit — oder eigentlich in gleichgültiger, beziehungsloſer Coordination mit dem Verſtande, der die Welt des Wirklichen als den Mechanismus der Kräfte betrachtet, die weder ihrem Urſprung

*) „Richtung und Leben“, S. 174 f., 177.

noch ihrem Gesetz nach das Geringste mit jener heiligen Liebe und ihren schlechthin idealen Zwecken zu schaffen haben sollen. Gott ist hier nur das (objektive) sittliche Ideal, der Wille des Guten, und giebt sich als solcher dem menschlichen Herzen, das mit aller Kraft nach dem Guten strebt, als die Erfüllung seines Mangels zu fühlen; aber er ist nicht Schöpfer noch Erhalter, noch auch unmittelbarer Regent der Welt. „Die letzten Ursachen der Welt hat die Wissenschaft zu suchen (und für sie weist die Welt nicht zu einer, sondern zu vielen Ursachen zurück); die Frömmigkeit weiß blos, daß Gott, ihr Gott, nicht die letzte Ursache der Welt ist, und daß alle Versuche der Wissenschaft, Gott als diese Welturſache zu erweisen, an ihnen selbst nichtig und hinfällig sind. Für die Frömmigkeit ist diese Welt mit ihren Elementen, Kräften und Gesetzen etwas von Gott unabhängig Vorhandenes, mit ihm gleich sehr einfach Daseiendes; Sache der Wissenschaft ist es, diese Welt, wie sie ist, war und sein wird, zu erkennen. Die Frömmigkeit und Sittlichkeit hat da nichts einzuwenden, als das Eine, daß solche Wissenschaft allein nicht befriedigt und ein sittliches Gut ist nur, wenn sie der Liebe zu den Mitmenschen eingeordnet wird".

Durch diese Scheidung des idealen Gottes der Religion von der realen Welturſächlichkeit soll einmal dem Verstand freier Spielraum zur realistischen (bezw. materialistischen) Welterklärung unbeschadet der Gemüthsforderung gewonnen und andererseits dann auch die Frömmigkeit geschützt werden, daß ihr reines Gottesbild nicht mehr getrübt werden könne durch die dunklen Schatten, welche aus der Wirklichkeit der Welt und des Lebens auf das ursächliche Prinzip irgendwie zurückzufallen scheinen und somit, wenn dieses Prinzip mit Gott identisch wäre, Gottes ideale Herrlichkeit zu verdunkeln, seine Kraft auf unser Gemüth zu schwächen drohen. Das, was der religiöse Kern des Glaubens an den allmächtigen Gott, den Schöpfer und Regenten der Welt, gewesen sei, bleibe auch bei dieser Scheidung des guten Gottes von der realen Macht des Weltlaufs bestehen. „Die Welt", sagt Gott tröstend zur armen Seele, „war bis jetzt nicht abhängig von mir, trotzdem hat der Gang ihrer Ereignisse den frommen, Gott und Menschen liebenden Seelen zu ihrem wahren Heil gedient; solches wird auch bleiben, so lange der Weltlauf bestehen bleibt". Wie nun freilich das denkbar sei, daß der die wirkliche Welt konstituirende

Mechanismus blindwirkender Kräfte, die weder nach Ursprung noch Beschaffenheit das Geringste mit dem Gotteswillen der heiligen Liebe zu schaffen haben sollen, gleichwohl dem idealen Zweck dieser heiligen Liebe, dem Menschenherzen und seinem wahren Heil in der Verbindung mit Gott dienstbar und förderlich sei? Das ist schwer einzusehen. Ja auch schon das bleibt ein Räthsel, wie denn die Menschheit, die ebenfalls ihren Ursprung nicht in Gott, sondern in den ewigen Weltkeimen (der πανσπερμία der alten Gnostiker) haben soll, gleichwohl dazu komme, in dem ihr von Haus aus gänzlich fremden Wesen des guten Gottes ihr eigen Urbild, das Gesetz, Ziel und Kraft ihres sittlichen Lebens und Strebens zu finden? Da waren die alten Gnostiker insofern viel vorsichtiger, als sie den Menschen nur seiner Naturseite nach zum Geschöpf des materiellen Weltprinzips, des Demiurg, machten, sein geistiges Wesen aber als den ihm heimlich eingepflanzten Lichtkeim aus der göttlichen Vernunft betrachteten, der daher in seiner Entwicklung naturgemäß zu seinem Ursprung zurückstrebe und in der Einigung mit diesem die Erlösung von seiner sinnlichen Gebundenheit finde. Auch hier also kommen wir wieder auf denselben Punkt zurück, um den sich zuletzt immer die entscheidende Frage gegenüber dem dualistischen Neukantianismus in seinen verschiedensten Formen dreht: Das Höchste des Sollens muß zugleich den tiefsten Grund des Seins, das Ideal des Guten zugleich das Prinzip des Wahren bilden oder es wird zur leeren Abstraktion, zum grund- und bodenlosen Phantasiebild, zur Fata Morgana des schönen Scheines, welchem ernsthaft nachzustreben der Verstand bald genug für Thorheit erkennen würde. Müssen wir aber einmal diese Identität von Urbild und Realgrund sowohl um praktischer Gründe als um der Einheit der Welterklärung willen voraussetzen, so wird sich das Denken der Aufgabe schwerlich entziehen, diese nothwendige Voraussetzung auch begreiflich zu machen, also den Dualismus, bei welchem das Verstandesraisonnement als bei einem Letzten stehen blieb, dadurch zu überwinden, daß er zur bloßen Zweiheit der Momente an dem einheitlichen Wesen des grund- wie zwecksetzenden Geistes herabgesetzt wird. Geschähe dies nicht, so ist mit höchster Wahrscheinlichkeit vorauszusehen, daß der Verstand, dem formalen Einheitstrieb der Vernunft folgend, die ihm gesteckte Grenze bald zu vernichten suchen würde, indem er die ihm angeblich unzugängliche Idealwelt für ein

natürliches Produkt der ihm natürlich erklärbaren menschlichen Organisation erklärt und so seinem eigenen (mechanisch-materialistischen) Herrschaftsgebiet unterwirft. Auf dem Standpunkt dieses Dualismus, der die Welt des Wirklichen der materialistischen Erklärung anheimgiebt (wie die Neukantianer im Grunde durchweg, mehr oder weniger unverblümt thun) und dabei doch die sittlich-religiösen Ideale intakt als eine Welt für sich behaupten will, ist der Feuerbach'sche Anthropologismus die schwer zu vermeidende Consequenz. Freilich auch abgesehen hiervon ist klar, daß jener Dualismus dem lebendigen religiösen Bewußtsein nicht genügen kann. Es könnte in einem Gott, der nicht die Macht der Wirklichkeit, sondern ihr gegenüber selber passiv wäre, nicht die bindende und verpflichtende Macht über dem endlichen Willen und ebensowenig die erlösende Macht für den an die Endlichkeit gebundenen Geist finden; Heiligkeit und erlösende Liebe Gottes wären ihres Fundaments für den Glauben beraubt, wenn er nicht zugleich allmächtiger Grund der Welt und des Menschen wäre. Das wußte die alte Kirche schon und setzte daher dem gnostischen Dualismus ihre theologische Metaphysik entgegen, welche in der Sprache ihrer Zeit ausdrückte, daß Gott der Schöpfer und der Erlöser in Einheit sei.

Wie nahe übrigens einem empirischen Standpunkt die Zweiheit der Prinzipien der Welterklärung liege, zeigt auch das Beispiel von J. Stuart Mill, dessen Essay über „Theismus" sich mit den Anschauungen des „Evangelium der armen Seele" mehrfach berührt. Auch er hält Gott nicht für den allmächtigen Weltschöpfer, sondern nur für den Bildner des gegebenen Weltstoffs, dessen Macht durch die Bedingung, die in der Natur dieses Stoffs lag, wesentlich beschränkt war. Auf diese seine beschränkte Macht sei die mannigfache Unvollkommenheit seines Werks zurückzuführen, welches neben unleugbaren Spuren von der Weisheit und Güte eines Ordners doch auch so viel Uebel jeder Art zeige, daß es als Werk einer vollkommenen Allmacht, Weisheit und Güte nicht zu denken sei. Nur unter Annahme der metaphysischen Beschränktheit lasse sich die moralische Reinheit und Erhabenheit Gottes festhalten, weil nur so die Ursächlichkeit der Uebel und des Bösen nicht ihm zur Last falle. Die vielen sittlichen Mängel und Widersprüche in der herkömmlichen Gottesidee seien theils die Folge unreiner moralischer Vorstellungen einer roheren

Zeit, theils namentlich davon, daß man, genöthigt durch die gewohnte Voraussetzung, dem guten Prinzip komme auch unendliche Allmacht zu, ihm das Widersprechende habe aufbürden müssen. Wenn hingegen mit dem Wegfall der Allmacht nicht mehr die ganze Verantwortung für den Weltenlauf auf Gott laste, dann könne ein viel reinerer und einheitlicher Begriff des göttlichen Ideals gefaßt werden. Zwar bleibe auch dann sein Weltzweck uns größtentheils verborgen. Erfahrungsmäßig lasse sich hierüber nur soviel annehmen, daß die Glückseligkeit seiner Geschöpfe in seinem Wunsche gelegen, und eine seiner Absichten bei der Weltbildung gewesen sei, aber auf keinen Fall der ganze und ausschließliche Zweck. Daß das unvollkommen gerathene Werk gleich einer mangelhaften Maschine hier und da der nachhelfenden Hand bedürfe, sei an sich zwar nicht unmöglich, im Einzelnen freilich nirgends nachzuweisen, weil wir bei keiner Erscheinung, so außerordentlich sie sein möge, zu der Annahme, sie müsse aus übernatürlicher Ursache und gegen die natürliche Ordnung erfolgt sein, berechtigt seien, so lange wir die natürlichen Ursachen nicht alle ganz genau kennen. Auch die Unsterblichkeit sei aus natürlichen Gründen ebensowenig zu beweisen, als ihre Unmöglichkeit zu behaupten; sie sei ein dem Einzelnen anheimzustellender Gegenstand der Hoffnung, welche wohlthätig wirken könne, wenn sie als sittliches Motiv das Gemüth zum Handeln sporne und über die Räthsel des Zeitlebens beruhige. Endlich ist es ein dem eigenartigen Denker besonders werthvoller Gedanke, der eben nur bei seiner Vorstellung von Gottes beschränkter Macht möglich sei, daß in dem Weltkampf zwischen den Mächten des Guten und Uebels der Mensch Gott beistehe, mit Gott mitwirke und so dessen Sieg mitfördere, daß also Gott des Menschen zu seinem Beistand und zur Ausführung seiner gehemmten Absicht bedürfe, während der Mensch nur die allgemeine Anlage seiner Natur Gott verdankt: in dieser Umkehrung des gewöhnlichen religiösen Bewußtseins sieht Mill geradezu „die Religion der Zukunft."

Wir werden diese Reflexionen eines selbständigen Denkers ebensowenig für ganz werth- und sinnlos halten als sie uns ohne Weiteres eignen: ihr relatives Recht mit der Absolutheit Gottes zu reimen, wird eben Sache eines spekulativen Denkens sein, auf das sonach gerade die schärfste Verständigkeit als auf ihr nothwendiges Complement hinführt.

An die Spielarten des ästhetischen und des gnostischen Neukantianismus schließt sich endlich noch an die spezifisch kirchliche Form dieser Richtung. Es ist bekanntlich vorzüglich die Ritschl'sche Theologie, welche der Verbindung des modernen Neukantianismus mit einem energischen Kirchenbewußtsein die Gunst, der sie sich nach verschiedenen, ja entgegengesetzten Seiten hin zu erfreuen hat, verdankt. Sie hier zu berücksichtigen, sind wir schon dadurch veranlaßt, daß der Schüler Ritschl's, Lic. Herrmann in der Streitschrift „Die Metaphysik in der Theologie" das Recht der philosophischen Behandlung der Religion, also eben das Existenzrecht einer Religionsphilosophie prinzipiell in Frage gestellt hat. Wir hören hier wieder ganz dasselbe Lied, das wir nun schon in seinen verschiedenen Variationen von Feuerbach und A. Lange bis zum „Evangelium der armen Seele" kennen: Daß die Metaphysik es nur mit der Erkenntniß des Thatsächlichen, die Religion nur mit dem sittlichen Ideal zu thun habe (und zwar als christliche eben mit dem positiven Ideal der christlichen Gemeinde), beide Weltansichten daher nichts mit einander zu schaffen haben und ihre Verbindung, wie in der spekulativen Religionswissenschaft, nur zur Verunreinigung und zum Verderb beider Funktionen, der religiösen und der erkennenden, ausschlagen könne. „Die Verkennung des unausgleichbaren Unterschiedes, der zwischen dem Gefühl für den Werth des Guten und der Erkenntniß des Thatsächlichen besteht, würde sich darauf zurückführen lassen, daß man die Ueberweltlichkeit der christlichen Gottesidee aufgegeben hat". Zu Deutsch: die christliche Gottesidee geht verloren, sobald sie nicht blos auf das sittliche Gefühl des Idealen, sondern auch auf die denkende Weltbetrachtung begründet werden soll, denn zwischen beiden, Ideal und Wirklichkeit, ist ein unausgleichbarer (!) Unterschied. „Die Beachtung dieser Eigenthümlichkeit (des religiösen Sinnes) zwingt uns zu der Anerkennung, daß wir mit dem Wahrhaftwirklichen im Christenthum etwas ganz anderes meinen, als in der Metaphysik. Hier bedeutet dasselbe das hervorbringende Reale, durch welches wir uns die Möglichkeit alles Seins und Geschehens überhaupt begreiflich machen; dort steht seine Gewißheit in Wechselwirkung mit der unübertragbaren Erfahrung von dem Werthe des Christlichguten. Der Versuch, beides zu vermischen, setzt daher die Verleugnung der Einsicht voraus, daß das ethische Faktum, in welchem die religiöse Weltanschauung wurzelt,

als ein Besonderes, gegen die allgemeinen Formen alles Seins und Geschehens völlig Gleichgültiges für die Metaphysik gar nicht vorhanden ist". — Wirklich? ei, das wäre denn doch eine seltsame Metaphysik, welche ihrer Aufgabe, der Erkenntniß des Thatsächlichen, zu genügen glaubte, während ihr die höchste Thatsächlichkeit, der ethische und religiöse Geist, gar nicht vorhanden wäre! So lange es Metaphysik giebt, ist eben dies ihre Aufgabe, die Gesammtheit des Wirklichen, wie sie Dingliches und Geistiges zumal umfaßt, einheitlich und aus einem Prinzip zu begreifen; sieht sie dabei von der einen oder andern der beiden Seiten ganz oder theilweise ab, so hat sie eben in demselben Maße ihrer Aufgabe nicht genügt und ist noch nicht wahre Metaphysik. Eben darum steht die Metaphysik ihrer Natur nach in ebenso inniger Beziehung zu den Geistes- wie zu den Naturwissenschaften; es kann also auch für die Geisteswissenschaften unmöglich gleichgültig sein, wie die Metaphysik den hervorbringenden Grund des Seins und Geschehens denke, ob sie ihn z. B. in einseitigem Anschluß an die Naturwissenschaft so fasse, daß das geistige Leben nur Produkt des dinglichen sei, d. h. materialistisch. Was soll man also sagen zu Sätzen, wie folgende: „Für die Erschwerung oder Erleichterung der religiösen Aufgabe macht es gar nichts aus, ob die dogmatische Metaphysik, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet ist .. Ob im Uebrigen die Philosophie deistisch, pantheistisch, theistisch oder sonstwie ist, kann uns als Theologen gleichgültig sein. Der einfache Christ wird sich natürlich in der Nähe eines theistischen Philosophen sicherer fühlen, als in der eines Deisten: der Theolog hat möglicher Weise von diesem, wenn er seine Pflicht als wissenschaftlicher Arbeiter gethan hat, eine direkte Förderung zu erwarten, von jenem möglicherweise nicht .. Wer diese religiöse Aufgabe (die Welt einzig und allein als Mittel unserer Seligkeit zu beurtheilen) mit Hülfe jener Metaphysik der vielersehnten theistischen Philosophie zu lösen glaubt oder auch nur zu fördern, entschlägt sich entweder in der Theologie seines Christenthums oder geht direkt auf die Förderung einer andern Religion aus". Gleichwohl heißt es dazwischen auch wieder: „Wir müssen von der Metaphysik verlangen, daß sie uns Begriffe liefert, welche jenen Verhältnissen (von Natur- und Geisterreich) entsprechen .. Es ist eine unvermeidliche Aufgabe der Metaphysik, die Abwandelung zu markiren, welche unsere Begriffe

in dem Wechsel der Beziehungen auf Dinge und auf Geister erleiden. Das Resultat der Arbeit ist die Rüstkammer der systematischen Theologie .. Wenn die Theologie das Christenthum mit wissenschaftlicher Genauigkeit darstellen will, so hat sie sich dieser von der Metaphysik gelieferten Mittel zu bedienen; ob dieselben im Fortgang der metaphysischen Untersuchung an einem andern Punkte wiederum modificirt werden, geht sie bei ihrer Thätigkeit nichts an". Neben dieser Forderung, ihr die Rüstkammer der wissenschaftlichen Begriffe zu liefern, stellt diese Theologie an die Metaphysik noch die zweite: „die Grenzen zu respektiren, welche das Arbeitsfeld des unabhängigen Erkennens von dem Herrschaftsgebiet des konkreten sittlichen Ideals trennt".

Es ist zum Erstaunen, wie harmlos hier Sätze zusammengestellt sind, die einander zwei- und dreifach widersprechen! Hat denn der Verfasser gar keine Ahnung davon, daß eine Wissenschaft, welche mir die Begriffe für mein specielles Arbeitsfeld liefert, eben damit schon auch den tiefgreifendsten Einfluß auf meine eigene Arbeit übt? Lassen sich denn die philosophischen Begriffe nur so wie leere Schachteln benutzen, in die man gleich gut den verschiedenartigsten Inhalt hineinstopfen könnte? Wie kann, wer auch nur oberflächliche Kenntniß der neueren Philosophie hat, auf diese mittelalterlich scholastische Auffassung der Philosophie und ihres Verhältnisses zur Theologie zurückverfallen? Und selbst die mittelalterlichen Scholastiker dachten insofern noch vernünftiger und konsequenter, als sie nicht in einem Athem von der Philosophie den Magddienst der formalen Begriffsbildung verlangten und zugleich ihren Inhalt und prinzipiellen Standpunkt für indifferent erklärten. Es liegt ja doch wahrhaftig auf der Hand, daß, wenn die Philosophie solche Begriffe bilden soll, welche sich zur „Rüstkammer der systematischen Theologie" eignen sollen, sie dabei nicht von einem prinzipiellen Standpunkt ausgehen darf, der den religiös-sittlichen Ideen feindlich oder auch nur gleichgültig und fremdartig gegenüber steht. Soll also die Philosophie auch nur so viel leisten und richtig leisten, wie der neukantische Theolog ihr hier selbst zuspricht, so darf ihr Horizont schlechterdings nicht so eng gesteckt werden, wie es hier geschieht.

Auch die mittelalterliche Scholastik kannte ja schon die Rede von der „doppelten Wahrheit", der philosophischen und der religiösen, die einander nichts angehen sollten. Die Sorbonne wußte aber wohl,

warum sie diese Ansicht verdammte, denn es barg sich hinter diesem Dualismus damals (wie heute) nur der Skepticismus des zersetzenden Nominalismus (Rationalismus); der Bruch mit dem kirchlichen Glauben konnte sich, bewußt oder unbewußt, hinter der „doppelten Wahrheit" so lange verstecken, bis die Zeit gekommen war, im Radikalismus der Renaissance die Maske vollends abzuwerfen. Heute indeß, nachdem ein Feuerbach und A. Lange den letzten Sinn jenes Dualismus so rund und offen als einfache Negation jeder objektiven religiösen Wahrheit bloßgelegt haben, ist es schwer verständlich, wie man gleichwohl die doppelte Wahrheit, diese Zweiseelentheorie, als den Rettungsanker der Religion und Theologie preisen kann. „Daß wir mit dem Wahrhaftwirklichen im Christenthum etwas ganz anderes meinen, als in der Metaphysik" — was sollen wir uns denn eigentlich dabei Vernünftiges denken? Giebt es denn außer dem Wahrhaftwirklichen etwas anderes als das Nichtwahrhaftwirkliche, d. h. das Unwirkliche, das blos Vorgestellte, die Phantasiewelt der abstrakten Ideale? Wie es nur eine Vernunft giebt, so auch nur eine Wahrheit, nur eine Welt des Wirklichen, sei es sinnlich, sei es geistig Wirklichen, welche beide zusammen die eine Wirklichkeit, das Objekt unseres vernünftigen Denkens, konstituiren. Hierin stimmt die spekulative Philosophie mit dem ehrlichen, unverschrobenen Denken des „einfachen Christen" völlig zusammen; nur die Sophistik des zweifachen, halbskeptischen und halbgläubigen Neukantianismus muthet der menschlichen Vernunft die Tortur zu, ein doppeltes gegen einander völlig gleichgültiges, ja theilweise völlig widersprechendes Weltbild in gleichmäßiger Ueberzeugung zu vereinigen.

Leicht ließe sich noch zeigen, wie zu den verschiedenen Widersprüchen obiger Sätze auch die stete Confusion von Religion und Religionswissenschaft oder Theologie geführt hat. Daß man zur Religion selbst, zum Frommsein und praktischen Glauben, keine Metaphysik im streng wissenschaftlichen Sinn, keine spekulativen Begriffe bedarf, das weiß jedes Kind. Aber ein Analogon der Metaphysik, eine objektive Weltanschauung bedarf allerdings auch und hat auch jeder einfach Religiöse — seine dogmatische Vorstellungswelt versieht ihm diesen Dienst. Und eben darum, weil in der Religion selbst schon neben dem praktischen ein theoretisches Moment, eine so zu sagen populäre Metaphysik steckt, eben darum kann die Religionswissenschaft

nicht ihre Aufgabe einer wirklichen und reinen Erkenntniß der religiösen Thatsache vollziehen, ohne richtige Metaphysik oder allgemeiner: Philosophie dabei in Anwendung zu bringen; wie soll sie denn sonst wissen, was an ihrem Objekt, der thatsächlich vorliegenden Religion, zum sittlichen Ideal und was zur populären Metaphysik gehöre? oder genauer: was zum objektiven Kern der religiösen Funktion und was zur subjektiv bedingten Bewußtseinsform gehöre? Wie wenig man auf dem neukantischen Standpunkt darüber zur Klarheit kommt, zeigt besonders deutlich die schwankende Haltung der Ritschl'schen Theologie in der prinzipiellen Frage des Wunder- und Offenbarungsbegriffs. Freilich hat die Unbestimmtheit in solchen Fragen, wo es vorzüglich gälte, „Farbe zu bekennen", ja unleugbar ihre große praktische Nützlichkeit, zumal in unserer Gegenwart.

Näher auf die dogmatischen Controverspunkte unseres Gegners einzugehen, ist hier nicht der Ort. Anderswo*) habe ich gezeigt, wie übel es gerade dem Schüler Ritschl's ansteht, sich zum Großinquisitor über die Orthodoxie anderer Theologen aufzuwerfen. („Quis tulerit Gracchos de seditione querentes?") Der Religionsphilosophie übrigens kann solche Inquisition schon deswegen sehr gleichgültig sein, weil sie gar nicht den Anspruch auf Orthodoxie erhebt, oder vielmehr von dem Gegensatz: „orthodox und heterodox" eben als Philosophie gar nicht berührt wird.

2. Schopenhauerianismus.

Die Schopenhauer'sche Philosophie ist eine eigenartige Verbindung von Fichte'schem Idealismus mit Schelling'schem Realismus, die aber hier die originelle Wendung zum Pessimismus und Nihilismus nehmen. „Die Welt ist Vorstellung", sagt Schopenhauer mit Fichte; „die Welt ist Wille", sagt er mit Schelling; und die Erkenntniß dessen, daß sie nur Vorstellung ist, führt zur Verneinung des Willens, also zur Aufhebung des Weltdaseins in's Nichts, so schließt er mit der mystischen Weisheit des Orients.

Daß die Welt Vorstellung sei, begründet Schopenhauer mit

*) Protest. Kirchen-Zeitung 1877, Nr. 28.

Kant durch die Subjektivität der Anschauungsformen Raum und Zeit und der Denkform des Causalitätsgesetzes, der einzigen, die er an die Stelle der Kant'schen Kategorieentafel setzt. Durch Anwendung dieses subjektiven Denkgesetzes auf die ebenfalls nur subjektiven Empfindungen entsteht die sonach ebenfalls nur subjektive Anschauung und Vorstellung von Objekten. Auch die Materie ist nur die angeschaute Causalität überhaupt, existirt nur durch die Vorstellung und für sie. Von unsern Vorstellungen aber auf ein Ding an sich außer uns, als deren Ursache zu schließen, geht wegen der reinen Subjektivität des Causalitätsgesetzes nicht an. Es ist also für unser gegenständliches Bewußtsein keine Möglichkeit, über die Subjektivität der Erscheinung hinauszukommen zu einem Sein an sich; die ganze Welt, wie sie Objekt für uns ist, ist uns nur als Vorstellung und in der Vorstellung gegeben. „Alles Objektive ist Vorstellung, mithin Erscheinung, ja bloßes Gehirnphänomen; es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen".*)

Aber können wir auch von Außen nicht zu dem inneren Wesen der Dinge dringen, so steht uns doch ein Weg von Innen offen, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns die von außen unersteigliche Festung von innen aufschließt: Dies ist die Jedem in seinem Selbstbewußtsein unmittelbar bekannte Realität seines Wollens. „In der That ist unser Wollen die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloß in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, die einzige enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muß uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben, nicht umgekehrt". Freilich giebt auch, wie Schopenhauer sofort hinzufügt, die innere Wahrnehmung unseres Willens noch keine ganz unmittelbare und somit ganz adäquate Erkenntniß des Dinges an sich. Denn auch in der inneren Erkenntniß findet noch ein Unterschied statt zwischen dem Sein an sich ihres

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II. (sämmtl. W. 3.), 219.

Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Fällt auch die Anschauungsform des Raumes und die Denkform der Causalität weg, so bleibt doch immer noch die Form der Zeit, vermöge welcher Jeder seinen Willen nur in einzelnen successiven Akten, nicht aber im Ganzen und als Ganzes erkennt. Aber dennoch ist die Wahrnehmung der eigenen Willensregungen und -Akte weit unmittelbarer als jede andere: sie ist der Punkt, wo das Ding ansich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt und in größter Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird, daher eben der also intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes andern zu werden einzig und allein geeignet ist. Ist der von uns unmittelbar erkannte Willensakt auch nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges ansich, so folgt doch hieraus, „daß, wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben das ansprechen müßten, was der Wille in uns ist". In diesem Sinn erklärt Schopenhauer den Willen für das innere Wesen jedes Dinges, für das Ding ansich der Welt. Was aber dieses Ding ansich abgesehen von der uns allein bekannten Erscheinungsform in unserem Wollen rein ansich sei, erklärt er für unerkennbar; es möge wohl „Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfaßlich seien und welche eben dann als das Wesen des Dinges ansich übrig bleiben, wenn sich dieses als Wille frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniß, d. h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen, in's leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding ansich schlechthin und absolut, so wäre auch dieses Nichts ein absolutes, statt daß es sich ebendort nur als ein relatives ergiebt".*) — Ob dann aber die Bezeichnung dieses Dinges ansich gerade als „Wille" nicht doch bloß willkürlich sei? Diese Frage wird um so ernstlicher aufzuwerfen sein, wenn man erwägt, wie es doch im Grunde nur eine entfernte Analogie ist, welche der uns bekannte Wille mit den Kräften der Naturdinge gemein hat.

Schopenhauer zeigt dann in seiner (mit der Schelling'schen nächstverwandten) Naturphilosophie, wie die verschiedenen Stufen des Naturlebens ebenso viele Objektivationen des Einen Urwesens, des Willens

*) W. a. W. u. V. II, 222.

seien. So schön und treffend hierbei die Nachweisung der durchgängigen inneren Teleologie ist, so kann man sich doch unmöglich des Bedenkens erwehren, wie es möglich sein soll, daß ein blinder, ziel- und richtungsloser Wille, der nichts ist als Drang nach Dasein, die Gesetz- und Zweckmäßigkeit der Erscheinungen hervorbringen könne?*) Da scheint Schelling konsequenter zu sein, der aus dem dunklen Drang des Willens nur das formlose Chaos hervorgehen läßt, das erst durch die ordnende Intelligenz die Gestaltung zur Welt erhalte. Denn blind, bewußt- und zwecklos Streben ist der Wille nach Schopenhauer, bis er sich im Nervensystem des animalen Lebens ein Organ seines Bewußtseins und im Gehirn des Menschen zuhöchst das Organ seines Selbstbewußtseins schafft. Nun erst tritt, als Funktion des Gehirns, der Intellekt zum Willen hinzu, als die Leuchte, die ihm seinen Weg erhellt, ihm die komplicirteren Mittel seiner Selbstbejahung, seine Motive, vorhält und zuletzt aber auch die Vergeblichkeit seines fruchtlosen Strebens ihm aufdeckt und dadurch als Quietiv ihm zur Selbstverneinung, zur Erlösung aus seinem Elend verhilft.

Hier verwickelt sich freilich der Philosoph unverkennbar in die wunderlichsten Widersprüche. Der Intellekt soll aus dem materiellen Gehirn entspringen und nichts als dessen Funktion sein; und doch hieß es vorher, die ganze materielle Welt, auch unser Leib sei nur Vorstellung, entsprungen aus unsern rein subjektiven Anschauungs- und Denkformen. Handgreiflich tritt dieser circulus vitiosus uns in Schopenhauer's eigenen Worten z. B. aus folgenden Stellen entgegen: „Der Leib wird zu einer bloßen Vorstellung herabgesetzt, indem er nur die Art ist, wie in der Anschauung des Intellekts, oder (!) Gehirns, der Wille sich darstellt" .. „Allerdings setzt in meiner Erklärung das Dasein des Leibes die Welt der Vorstellung voraus, sofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr ist: und andererseits setzt die Vorstellung selbst ebensosehr den Leib voraus, da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht".**) Hiernach ist es allerdings ganz so, wie Zeller sagt: „Wir befinden uns in dem greifbaren Cirkel, daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll —

*) Vgl. Harms, Philosophie seit Kant, S. 573.

**) W. a. W u. V. II, 306, 312.

ein Widerspruch, für dessen Lösung der Philosoph auch nicht das Geringste gethan hat."*) — Aus diesem Ursprung des Intellekts folgt nun zwar für sein Verhältniß zum Willen, dies konsequent, daß er nur der gehorsame Diener des sich selbst bejahenden Willens zum Leben sein soll, nicht auch als Vernunft sein Herr und Meister, Gesetzgeber und Ordner. Eine praktische Vernunft oder Vernunftgesetzgebung giebt es nach Schopenhauer ebensowenig als einen vernünftigen Willen des positiv Guten, sondern der Wille ist an sich immer unvernünftig, immer blos der blinde egoistische Drang nach individueller Selbstbefriedigung oder Lust, welchem der Verstand Mittel und Wege zu diesem Ziel zeigt. Nur um so verwunderlicher aber ist es, daß gleichwohl der Intellekt, diese sekundäre Erscheinung des Willens, diese Wirkung seiner Objektivation im Leib, auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung eine solche Macht über den Willen erlangen soll, daß er dessen ruheloses Streben theils zeitweise zur Ruhe bringt — in den Momenten der ästhetischen Contemplation, theils sogar gänzlich und definitiv aufhebt — in der asketisch-mystischen Verneinung des Willens zum Leben, welche Schopenhauer als religiöse Wiedergeburt und Erlösung schildert. So unbegreiflich diese Selbstverneinung des Willens, der die einzige Realität der Welt ist, mittelst der Erkenntniß seiner eigenen Nichtigkeit, diese Aufhebung des Willens mittelst des von ihm selbst zum Mittel seines Wollens gesetzten Erkennens uns erscheint, so wichtig ist doch dieser Abschluß für die praktische Bedeutung der Schopenhauer'schen Philosophie.

Das Weltübel und die Erlösung von demselben ist das Grundthema der praktischen Philosophie Schopenhauer's, die hierin mit der Religion, zumal der Erlösungsreligion in nahe Berührung kommt, so sehr auch freilich der eigenthümliche Gesichtspunkt, unter den diese Philosophie Uebel und Erlösung stellt, von der christlichen Weltanschauung und ihrer ethischen Teleologie sich entfernt und der buddhistischen Erlösungslehre näherliegt. Das Weltübel hat nach Schopenhauer seinen letzten Grund darin, daß der Wille in seiner individuellen Erscheinung, als Einzelwille jedes Lebewesens und auch des Menschen, schlechterdings nur egoistisches Begehren nach individueller Selbstbejahung, nach Lust um der Lust willen ist. Natürlich

*) Gesch. d. d. Ph., S. 885.

kommen dieſe egoiſtiſchen Einzelwillen mit einander und mit der Weltordnung fortwährend in endloſe Conflikte, deren Folge ein ſtarker Ueberſchuß von Unluſt über die Luſt iſt; ja die Unluſt iſt der eigentliche poſitive Lebensinhalt, die Luſt nur die jeweilige epiſodiſche Stillung der Unluſt, alſo eigentlich nur etwas negatives, accidentielles am poſitiven Lebensgehalt, an der Unluſt.*) Da nun doch der Wille nur auf Luſt um der Luſt willen geht, ſo iſt dieſe Welt voll Unluſt das Gegentheil ſeines Ideals, durch und durch ſchlecht. Das Daſein der Welt iſt ſelbſt das allgemeinſte Grundübel und ebenſo iſt für jeden Einzelnen das Grundübel ſein In die Welt gekommen ſein; und nicht bloß das Grundübel, auch das Grundböſe iſt dies, ſofern das Daſein jedes Weſens in der Welt auf einer intelligiblen Urthat der Individuation und Korporiſation des Willens zum Leben, der ja auch ſein Wille iſt, beruht. Dieſe Urthat des Willens, ſein Insdaſeintreten als Einzelwille, iſt die „Erbſünde und Erbſchuld“ unſeres Geſchlechts. Schopenhauer nimmt ſich daher auf's entſchiedenſte dieſer chriſtlichen Dogmen an, und zwar in ihrer ſchroffſten auguſtiniſchen Form, mit welcher er überdies die Anſicht gemein hat, daß der Wille zum Leben (das peccatum originans) ſeinen Brennpunkt in der Geſchlechtsluſt (concupiscentia) und ſeine weſentlichſte Erſcheinungsform im Geſchlechtsakt habe, daher ſchon inſofern jedes Leben aus Schuld hervorgehe: „Des Menſchen größte Schuld iſt, daß er geboren ward,“ ſagt er mit Calderon. Aber darin weicht Schopenhauer von der auguſtiniſch-kirchlichen Form des Dogma's ab, daß er, wie auch einzelne gnoſtiſirende Kirchenlehrer (z. B. Origenes, Scotus Erigena und neuerdings J. Müller), die Erbſünde und -Schuld nicht von einem freien Fall des geſchichtlichen Urmenſchen, ſondern von der intelligiblen Freiheitsthat jedes Einzelnen ableitet. „Daß der Menſch ſchon verſchuldet auf die Welt kommt, kann nur dem widerſinnig erſcheinen, der ihn für erſt ſoeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält.“ Aber unter Vorausſetzung dieſes jüdiſchen Grunddogma's iſt dann die tief-chriſtliche Erkenntniß von der Verſchuldung des Menſchengeſchlechts in der mythiſchen Form vom Fall Adam's dargeſtellt worden. „Weil, der Wahrheit nach, eben das Entſtehen des Menſchen ſelbſt die That ſeines freien Willens

*) Vgl. die Ausführung in W. a. W. u. V. I, 376 ff., II, 657 ff.

und demnach mit dem Sündenfall eins ist, und daher mit der Essentia und Existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle anderen Sünden die Folge sind, schon eintrat, das jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ: so lehrte Augustin in seinen Büchern de libero arbitrio, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfall schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verstrickt sei." *) Auch die weitere Folgerung der augustinischen Erbsündentheorie vertritt Schopenhauer, so den Satz, daß der Mensch auf Grund seiner Urschuld mit Recht, auch wenn er alle möglichen Tugenden geübt habe, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, unglücklich sei, kraft der ewigen Gerechtigkeit, welche auf die Ursünde, den Willen zum Leben, alles Uebel der Welt als Strafe setze. Ferner stimmt er mit der christlichen Dogmatik in der Ansicht überein, daß der Mensch aus Uebel oder Schuld sich nicht selbst durch Werke oder Tugend erlösen könne und daß kein Gesetz zur Erlösung verhelfe. Dieses gebiete immer nur eine Aenderung des Thuns, während das Wesen unverändert bleibe; aber operari sequitur esse: „weil wir sind, was wir nicht sein sollten, thun wir auch nothwendig, was wir nicht thun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unseres Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari liegt, so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia und existentia, da aus dieser das operari nothwendig hervorgeht. Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde." **)

Daß in all' dem ungleich tiefere Wahrheit liegt als in dem Optimismus der Leibniz-Wolff'schen Populärphilosophie und jeder pelagianisch-rationalistischen Theologie, ist meines Erachtens ganz unleugbar. Aber doch dürfen wir nicht übersehen, daß diese Schopenhauerische Ansicht dem Pelagianismus das andere Extrem gegenüberstellt: den Manichäismus. Ihm ist das Böse nicht nur ein radikales Moment am Menschen, sondern das Wesen des Menschen selbst, sein ganzes Dasein, weshalb ihm dann auch die Erlösung nicht in der Wiedergeburt zu positiv neuem, höherem Dasein, sondern

*) W. a. W. u. V. II, 694.

**) W. a. W. u. V. II, 693. Vgl. auch Parerga und Paralip. II. (s. W. Bd. 6), S. 414: über Augustinismus und Pelagianismus.

einfach in der Aufhebung des Daseins, in der abstrakten Verneinung besteht. Auch bei Fichte und Hegel fanden wir die Verneinung des natürlichen Willens als eines nichtseinsollenden zum Grundgedanken der Erlösung gemacht; aber bei diesen beiden ethischen Denkern ist die Verneinung des Nichtigen und Egoistischen nur die Voraussetzung, die Negation der Negation, durch welche die wahre Position bewirkt wird; damit stehen diese Beiden im Schwerpunkt der christlichen Weltanschauung, während Schopenhauer ebenso nach Seiten der abstrakten, leeren Verneinung (pessimistisch und nihilistisch), wie der Rationalismus nach Seiten der abstrakten flachen Bejahung (optimistisch und naturalistisch) von demselben abirrt.

Die Schopenhauer'sche Erlösungslehre hat manches Aehnliche mit jener philosophischen Heilsordnung, wie wir sie in Fichte's „Anweisung zum seligen Leben" in den fünf Weltansichten gefunden haben. Zunächst betont es Schopenhauer, daß die Erlösung vom Weltübel nicht etwa als eine durch den Lauf der Natur von selbst sich machende, etwa durch die Reife des Alters oder auch den leiblichen Tod bewirkte, zu denken sei. Vielmehr: „so lange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen Alle, erlöst zu werden aus dem Zustand des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, in's Himmelreich kommen, aber nur nicht auf eigenen Füßen, sondern hingetragen möchten sie werden durch den Lauf der Natur. Allein, das ist unmöglich: die Natur kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Theil der Natur zu existiren, erfährt Jeder an seinem eigenen Leben und Sterben."*). Der Weg der Erlösung geht also nur durch die Selbstverleugnung, durch welche der Wille zum Leben, dies eigentliche Selbst des Menschen, mit seinem ganzen ruhelosen, unseligen Streben verneint und so die Quelle alles Uebels verstopft wird. Die erste Stufe dieses Weges besteht in der moralischen Tugend. Gerechtigkeit und Menschenliebe, die negative und positive Grundtugend der Schopenhauer'schen Ethik, entspringen daraus, daß der Wille zum Leben den Trug der Erscheinungswelt, den Schein seiner besondern Existenz-für-sich, zu durchschauen beginnt und in allem Lebendigen sich selbst als das Eine

*) W. a. W. u. V. II, 694 f.

und Selbe wieder erkennt und so fremdes Leiden wie sein eigenes empfindet, daher er sich nicht nur hütet, Andern Leid zuzufügen (Gerechtigkeit), sondern auch sich bestrebt, Anderer Leid nach Kräften zu verhüten und zu mildern (Liebe). Diese Tugenden sind nun zwar ein Förderungsmittel der Erlösung, aber noch nicht diese selbst. Das Moralische liegt zwischen Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben (zwischen Sünde und Erlösung) mitten inne als eine Leuchte, die den Weg des Heils zeigt (wie das Christenthum vom Gesetz lehrt, daß es zwischen Sünde und Erlösung mittenhineingekommen und der Zuchtmeister auf die letztere hin sei). Das volle Heil liegt nur in der gänzlichen Verneinung des Willens zum Leben, wie sie in der Religion als Mystik, Quietismus und Askese sich darstellt, philosophisch aber nicht anders als negativ beschrieben werden kann. „Meine Lehre endigt also mit einer Negation. Sie kann hier nur von dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt, als Nichts zu bezeichnen, und kann blos den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei.“*) Schopenhauer legt hier besonderes Gewicht darauf, daß seine Philosophie ganz übereinstimme mit den tieferen Religionen, besonders der indischen, aber auch der christlichen, an welcher er die asketischen Erscheinungen auch in ihrer einseitigsten und gröbsten Form als zum eigenthümlichen Wesen derselben gehörig betont. So einseitig diese Auffassung offenbar ist, so muß doch gesagt werden, daß sie dem Schwerpunkt der religiösen Weltanschauung und besonders der Erlösungsreligion immerhin näher liegt als der Rationalismus, der das Christenthum in der Moral, im Rechtthun aufgehen läßt und seine Moral überdies zur Beschreibung des mannigfachen Handelns der Kulturgesellschaft degradirt; gegenüber diesem Lieblingszuge aller Aufklärung bildet die praktische Philosophie Schopenhauer's ein ganz und gar nicht zu unterschätzendes Gegengewicht, indem sie unsern verflachenden Zeitgeist aus der zersplitternden Unruhe des Handelns und Machens auf die Selbstbesinnung und Selbsterfassung in der ruhigen Tiefe des betrachtenden Gemüths und aus der heitern Flachheit der Weltbejahung in die ernste Tiefe der Weltverneinung zurückweist; und ohne Nein giebt's nun einmal auch kein

*) W. a. W. u. V. II, 703. I, 470, 484 ff.

rechtes Ja, wie schon der philosophus teutonicus Jakob Böhme treffend sagte. Doch wiederhole ich, daß eben dieser selbe Grundgedanke sich auch ebenso entschieden schon bei Fichte und Hegel findet, nur dort weniger einseitig als bei Schopenhauer, allerdings aber auch weniger allgemeinverständlich und eindringlich ausgedrückt, als bei diesem.

Diese Verneinung des Willens zum Leben, diese erlösende Wiedergeburt des Menschen, worin hat sie ihren Grund? Zunächst ist sie bewirkt durch das Quietiv des Willens, welches in der „Erkenntniß seines inneren Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit" liegt. Aber diese, den selbstischen Willen prinzipiell aufhebende, Erkenntniß entsteht nicht nach dem Satze vom Grunde in der Causalkette der natürlichen Motivationen, gehört also gar nicht dem empirischen und als solcher stets unfreien Willen an, sondern sie ist das Eintreten der transscendentalen Freiheit des Willens ansich in die Erscheinung des wirklichen Bewußtseins, die „einzige unmittelbare Aeußerung der (realen) Freiheit des Willens", also eine Offenbarung des intelligiblen Grundes des empirischen Lebens, mit einem Worte: eine übersinnliche Wirkung, eine „Gnadenwirkung". „Nothwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade".*) Eben daher ist dieser Eintritt in die Freiheit nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern kommt plötzlich und wie von außen angeflogen, doch so, daß die Wirkung des Quietivs zuletzt ein Freiheitsakt des Willens ist, also Gnade und Freiheit in Einem. „Und weil in Folge dieser Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, so heißt die Kirche diese Folge der Gnadenwirkung die Wiedergeburt. Denn was sie den natürlichen Menschen nennt, dem sie alle Fähigkeit zum Guten abspricht, das ist eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muß, wenn Erlösung aus einem Dasein, wie das unserige ist, erlangt werden soll. Hinter unserem Dasein nehmlich steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln".**) Wir wissen schon, daß dies Andere das „relative Nichts" ist, das Nichtmehrsein

*) W. a. W. u. V. I, 478.
**) W. a. W. u. V. I, 479.

der uns allein bekannten Welt, worüber weiter eben nichts als dies Negative zu sagen bleibe (ganz ähnlich, wie in der buddhistischen Dogmatik vom „Nirwana" gesagt wird). Sollte doch von dem, was die Philosophie nach Schopenhauer nur negativ, als Verneinung des Willens (und seiner daseienden Welt) ausdrücken kann, noch ein Positives ausgesagt werden, so wäre hinzuweisen auf die empirische Beschreibung der Zustände, die man als Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. s. w. bezeichnet hat; aber Gegenstand eigentlicher Erkenntniß kann ein solcher Zustand nicht werden, weil er über den Bewußtseinsgegensatz von Subjekt und Objekt, in dem sich alle unsere Erkenntniß bewegt, hinaus ist. Daher muß sich die Philosophie mit der negativen Erkenntniß begnügen, zufrieden, den letzten Grenzstein der positiven erreicht zu haben. „Haben wir also das Wesen ansich der Welt als Wille, und in allen ihren Erscheinungen nur seine Objektivität erkannt, und diese verfolgt vom erkenntnißlosen Drang dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollsten Handeln des Menschen: so weichen wir keineswegs der Consequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille, keine Vorstellung, keine Welt".*)

So nimmt mittelst des subjektiven Idealismus die negative Erlösungslehre ihre Schlußwendung zu einem im Bewußtsein des Subjekts begründeten Weltvernichtungsprozeß. Der Nihilismus ist die Eschatologie dieser Philosophie. Dies ist der unterscheidende Charakter, den sie mit der buddhistischen gemein hat gegenüber der christlichen Erlösungsreligion. Hier ist nicht das Nichts oder Nirwana der Endzweck, sondern das positive Gottesreich oder das Vernunftreich der allgemeinen Freiheit und Einheit Aller im Wollen des Guten — wie es Fichte in seiner letzten Schrift treffend definirte. Die Verneinung des natürlichen Willens zwar ist hier so gut wie dort die

*) W. a. W. u. V. I, 486.

enge Pforte der Erlöſung, aber nicht die Pforte des Ausgangs zum Nichts, ſondern die Pforte des Eingangs zum Leben, zur Seligkeit und Freiheit in der Einheit des Einzelwillens mit dem Willen, der das Ganze lenkt. Darum iſt die Myſtik der chriſtlichen Erlöſungslehre auch nicht blos quietiſtiſche Weltverneinung, ſondern ſie wird zum Quell der Thatkraft in Weltüberwindung, Weltgeſtaltung und Weltverklärung; ſie iſt die Sonntagsruhe im Heiligthum des Ewigen, die zur Tagesarbeit in Welt und Zeit Kraft und Impuls giebt.

Doch bei aller Betonung dieſer prinzipiellen Differenz kann auch wieder die innige Berührung der Schopenhauer'ſchen Philoſophie mit jeder tieferen religiöſen Weltanſchauung unbefangen zugeſtanden werden. Der Gedanke namentlich, daß die Erlöſung eine Wirkung der in's Bewußtſein tretenden transſcendentalen Freiheit ſei, trifft in Wahrheit auch den Cardinalpunkt der chriſtlichen Gnadenlehre, wie ſie denn auch ein gemeinſamer Grundgedanke aller tieferen ſpekulativen Religionswiſſenſchaft iſt (vgl. Fichte, Schelling und Hegel, mit welchen allen Schopenhauer hierin völlig übereinſtimmt). Ueberhaupt iſt anzuerkennen, daß Schopenhauer für die tiefe Wahrheit gerade der Centrallehren des Chriſtenthums, der Sünde und Erlöſung, ein viel beſſeres Verſtändniß hat, als der Rationalismus aller Zeiten. Zugleich weiß er aber auch den Wahrheitskern und die ſinnbildlich-mythiſche Form und Schale klar und beſtimmt zu unterſcheiden und tritt damit dem Supranaturalismus und ſeinen ſtets wiederkehrenden Repriſtinationsverſuchen entſchiedener noch als z. B. Hegel entgegen. Was er über das relative Recht oder Unrecht dieſer beiden ſtets mit einander ringenden Richtungen der Kirche bemerkt, iſt ſo treffend und noch immer ſo beachtenswerth, daß ich mir nicht verſagen kann, es hierher zu ſetzen. „An den Religionen iſt eigentlich Alles Myſterium (d. h. Allegorie). Denn die Wahrheit sensu proprio dem Volke beizubringen, iſt ſchlechthin unmöglich: nur ein mythiſch-allegoriſcher Abglanz derſelben kann ihm zufallen und es erleuchten. Dieſerwegen nun iſt es eine ganz unbillige Zumuthung an eine Religion, daß ſie sensu proprio wahr ſein ſolle; und daher ſind in unſern Tagen ſowohl Rationaliſten als Supranaturaliſten abſurd, indem beide von der Vorausſetzung, daß ſie es ſein müſſe, ausgehen, unter welcher dann Jene beweiſen, daß ſie es nicht ſei, und dieſe hartnäckig behaupten, ſie ſei es; oder vielmehr Jene das Allegoriſche ſo zuſchneiden und

zurechtlegen, daß es sensu proprio wahr sein könnte, dann aber eine Plattitüde wäre; diese aber es, ohne weitere Zurichtung, als sensu proprio wahr behaupten wollen, — welches doch ohne Ketzergerichte und Scheiterhaufen gar nicht durchzusetzen ist, wie sie wissen sollten. Wirklich hingegen ist Mythos und Allegorie das eigentliche Element der Religion; und so leistet sie dem so unvertilgbaren metaphysischen Bedürfniß des Menschen sehr wohl Genüge und vertritt die Stelle der unendlich schwer und vielleicht nie zu erreichenden reinen philosophischen Wahrheit" . . .*) „Diese Rationalisten sind ehrliche Leute, jedoch platte Gesellen, die vom tiefen Sinn des neutestamentlichen Mythos keine Ahnung haben und nicht über den jüdischen Optimismus hinaus können, als welcher ihnen faßlich ist und zusagt. Sie wollen die nackte trockene Wahrheit, im Historischen wie im Dogmatischen. Man kann sie dem Euhemerismus des Alterthums vergleichen. Freilich ist, was die Supranaturalisten bringen, im Grunde eine Mythologie: aber dieselbe ist das Vehikel wichtiger, tiefer Wahrheiten, welche dem Verständniß des großen Haufens nahezubringen auf anderem Wege nicht möglich wäre. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß die Supranaturalisten bisweilen etwas viel Schlimmeres, nehmlich Pfaffen im ärgsten Sinn des Worts sind. Da mag nun das Christenthum sehen, wie es zwischen Scylla und Charybdis durchkomme. Der gemeinsame Irrthum beider Parteien ist, daß sie in der Religion die unverschleierte, trockne, buchstäbliche Wahrheit suchen. Diese aber wird allein in der Philosophie angestrebt: die Religion hat nur eine indirekte, symbolische, allegorische Wahrheit. Das Christenthum ist eine Allegorie, die einen wahren Gedanken abbildet, aber nicht ist die Allegorie an sich selbst das Wahre. Dies dennoch anzunehmen, ist der Irrthum, darin Supranaturalisten und Rationalisten übereinstimmen. Darnach streitet dann jede Partei mit treffenden und starken Gründen gegen die andere. Die Rationalisten sagen zu den Supranaturalisten: eure Lehre ist nicht wahr; diese hingegen zu jenen: eure Lehre ist kein Christenthum. Beide haben Recht" . . .**) „Versteht man die christliche Dogmatik sensu proprio, so behält Voltaire Recht. Hingegen allegorisch genommen ist sie ein heiliger Mythos, ein Vehikel, mittelst

*) Parerga und Paralip. II, 358.
**) Parerga und Paralip. II, 417.

dessen dem Volke Wahrheiten beigebracht werden, die ihm sonst durchaus unerreichbar wären. Sogar die Behauptung der Kirche, daß in den Dogmen der Religion die Vernunft völlig inkompetent, blind und verwerflich sei, besagt im innersten Grunde dies, daß diese Dogmen allegorischer Natur und daher nicht nach dem Maßstab, welchen die Vernunft, die Alles sensu proprio nimmt, allein anlegen kann, zu beurtheilen seien. Die Absurditäten im Dogma sind eben Stempel und Abzeichen des Allegorischen und Mythischen, obwohl sie auch daraus entsprangen, daß zwei so heterogene Lehren, wie die des Alten Testaments und des Neuen Testaments, zu verknüpfen waren".*)

Unter den zahlreichen Anhängern Schopenhauer's sind nur zwei als selbstständige Denker zu nennen, welche des Meisters Lehre in wesentlichen Punkten verbessert haben und so eine Mittelstellung zwischen ihm und der übrigen spekulativen Philosophie bilden: Frauenstädt und Eduard von Hartmann. Auch treffen Beide in den Punkten, wo sie von Schopenhauer abweichen, mit einander meistens nahe zusammen; nur daß Frauenstädt, die Bedeutung seiner Abweichung unterschätzend, noch wesentlich Anhänger der Schopenhauer'schen Philosophie sein und bleiben will, während Hartmann eine zwischen Schopenhauer und Hegel bezw. Schelling vermittelnde Stellung einnehmen will. Die prinzipielle Aenderung, die Beide an Schopenhauer's Lehre nöthig finden, ist die, daß sie den Willen für sich allein, als vernunftloses blindes Wollen, nicht für das genügende Weltprinzip halten können, weil bei einem solchen die Zweckmäßigkeit, die Schopenhauer's Naturphilosophie so entschieden betont, nicht zu begreifen wäre, auch für die „Ideen" der Schopenhauer'schen Aesthetik kein objektiver Ort wäre, indem es am transscendentalen Subjekt derselben fehlte. Es müsse daher die „Vorstellung" nicht blos das durch's menschliche Gehirn erst ermöglichte sekundäre Produkt des Weltwillens sein, sondern demselben schon apriori, als der uranfängliche Möglichkeitsgrund seines weisen Schaffens in der Natur, zukommen, freilich nicht als bewußte Vorstellung, wie sie durch die thierische Organisation und durch den Gegensatz der individuellen Willensaktionen bedingt ist, sondern als unbewußte. Unter dieser unbewußten Vorstellung des weltbegründenden Willens versteht aber

*) Parerga und Paralip. II, 389.

Frauenstädt die dunkle Empfindung, die zum Bewußtsein erst aufstrebt, Hartmann dagegen findet dies mit Recht nicht genügend, sondern fordert zur Erklärung des teleologischen Prinzips der Welt die Anerkennung einer „intuitiven, reflexionslosen, von den Schranken alles Hirnbewußtseins freien (d. h. unbewußten) und über dasselbe erhabenen (überbewußten) Intelligenz“.*) Von hier aus ist es konsequent, daß er das Weltprinzip nicht mehr mit Schopenhauer und Frauenstädt blos als „Wille“ bezeichnen will, sondern als „Einheit von Wille und Intelligenz“, welche ihre nächste Analogie im menschlichen Geiste hat und daher „absoluter Geist“ genannt werden kann,**) von Hartmann aber gewöhnlich mit dem negativen Ausdruck: „das Unbewußte“ bezeichnet wird, um dadurch eben das Entbundensein der absoluten Intelligenz oder Intelligenz des Absoluten von den Schranken des menschlichen, individuellen Bewußtseins zu markiren.

Man wird die Wahl dieses negativen, leeren und zu allerlei Mißverstand Anlaß gebenden Ausdrucks als eine nicht glückliche betrachten dürfen und doch zugeben können, daß in der Sache dies Hartmann'sche „Unbewußte“ von der göttlichen Weisheit des spekulativen Theismus sich kaum unterscheidet. Denn die Intelligenz des Unbewußten ist auch nach Hartmann „nichts weniger als eine blinde, sondern vielmehr sehende und sogar hellsehende (nur freilich nicht ihr Sehen oder gar ihr Auge sehende) Weisheit, der jedes möglichen Bewußtseins überlegen (überbewußt) und sie ist es, welche den Inhalt der Schöpfung und des Weltprozesses bestimmt“.***) Auch der Theismus kann doch, bemerkt Hartmann ganz richtig, Gott nur ein solches Bewußtsein zuschreiben, das von den Schranken des natürlichen, individuellen Bewußtseins durchaus frei ist, dessen Erkenntnißform mit der des Unbewußten schon darin übereinstimmt, daß sie intuitiv-allwissend (hellsehend), zeitlos und vor Allem keiner Reflexion fähig und bedürftig ist. Streife man aber einmal jede Schranke der Endlichkeit ab, so werde das geforderte absolute Bewußtsein sich als dem absolut Unbewußten schlechthin identisch erweisen. Da nun

*) Frauenstädt: „neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie, 31. Brief. Dagegen Hartmann: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“, S. 142.

**) „Philosophie des Unbewußten“, S. 794 (frühere Aufl.).

***) „Philosophie des Unbewußten“, S. 537.

alle Eigenschaften der göttlichen Intelligenz auch auf das Unbewußte anwendbar, der unbewußte Wille aber auch allmächtig, und endlich das Unbewußte als Individuum im eminenten Sinne anzuerkennen sei: „so dürfte sich in der That der Unterschied zwischen dem Unbewußten und dem Gotte desjenigen Theismus, nach welchem die Welt nicht Gott entgegengesetzt, sondern ihm immanent ist, auf ein Minimum reduciren für alle Diejenigen, welche die Prinzipien des Theismus von der vulgären Form anthropopathischer Vorstellungsweise zu philosophischer Durchdringung vertieft haben". Sogar der Anwendung des Persönlichkeits-Prädikats auf dies All-Eine Unbewußte würde nach Hartmann nichts im Wege stehen, „wenn man die Definition desselben auf eine mit Willen und Intelligenz verknüpfte Individualität beschränkte und sicher wäre, keine inadäquaten, anthropopathischen Nebenbegriffe hineinzutragen". Nur weil dies thatsächlich immer mit der Anwendung dieses Prädikats sich verknüpfte, sei dasselbe abzuweisen.*) „Also weder in der Negation des Bewußtseins, noch in der Persönlichkeit Gottes liegt eine stichhaltige Differenz zwischen der Philosophie des Unbewußten und einem wohlverstandenen philosophischen Theismus". Worin liegt sie dann doch?

Nach Hartmann's Philosophie des Unbewußten soll der Wille im Akt der Weltsetzung noch blind gewesen sein und erst mit der Erhebung desselben aus der Potenz in's aktuelle Sein sei die Vorstellung entstanden, welche nun die Weltsetzung als den kardinalen Fehlgriff des blinden unvernünftigen Willens erkannt habe. Diesen Fehler wieder aufzuheben, war sie nicht im Stande, da sie als Vorstellung energielos ist, über das Daß des Seins keine Macht besitzt. Sie mußte also darauf hinstreben, sich mittelst des Bewußtseins vom Willen zu emanzipiren, um durch ihre Opposition gegen sein Wollen dieses zur Ruhe zu bringen. Sonach bestimmt die Vorstellung das Was? des Weltinhalts und Weltprozesses darauf hin, daß zunächst Bewußtsein und damit die Möglichkeit der Emanzipation der Intelligenz vom Willen entstehe; im Bewußtsein vollendet sich dann der Weltprozeß dadurch, daß das Elend alles Wollens durchschaut und damit zuletzt in einem Gesammtentschluß der Menschheit das Wollen aufgegeben und damit das Dasein der Welt aufgehoben wird. Hartmann

*) „Philosophie des Unbewußten", S. 538 f.

theilt also den Pessimismus Schopenhauers insofern, als er das Dasein der Welt für das Grundübel, ihr Nichtsein dagegen für das zu erstrebende Gut hält. Aber er faßt dies Gut nicht, wie Schopenhauer, als individuelles Lebensziel der Einzelnen, sondern als universelles Lebensziel der Gattung; ebendaher betrachtet er als Weg zu diesem Ziel nicht Zurückziehung des Individuums aus dem Weltleben in Quietismus und Askese, sondern vielmehr den durch rüstige Betheiligung aller Einzelnen zu fördernden Culturfortschritt der Gesammtheit. „Wie nach Paulus das den Juden gegebene Gesetz gerade die „Kraft" der Sünde war, so ist der höchstmögliche Weltfortschritt die „Kraft" des pessimistischen Bewußtseins der Menschheit. Und gerade, weil er dies ist, nur weil er dies ist, ist der höchstmögliche Weltfortschritt praktisches Postulat".*) Er dient dazu, daß das Bewußtsein immer völliger die Unvernunft des Willens auf allen Stadien seiner Illusion durchschauen lernt, bis zuletzt die Erkenntniß allein übrig bleibt, „daß jedes Wollen zur Unseligkeit und nur die Entsagung zu dem besten erreichbaren Zustand, zur Schmerzlosigkeit führt". „Dieses widervernünftige Wollen, welches schuld ist an dem „Daß" der Welt, dieses unselige Wollen in's Nichtwollen und die Schmerzlosigkeit des Nichts zurückzuführen, diese Aufgabe des Logischen im Unbewußten ist das Bestimmende für das „Was und Wie" der Welt. Für die Vernunft handelt es sich darum, wieder gut zu machen, was der unvernünftige Wille schlecht gemacht hat. So erscheint der Weltprozeß als ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Besiegung des letztern endet". Und eben in der Möglichkeit dieses Zieles, auf dessen Erreichung der Weltprozeß als großartiger und wundervoller Entwicklungsprozeß in Natur und Geschichte auf das Weiseste eingerichtet und hingeleitet sei, liege das Trostvolle dieser Philosophie, die hiedurch eine Versöhnung des Pessimismus mit dem Optimismus darstelle.**)

In gewisser Hinsicht kann man auch diese Bestimmung des Weltziels, des principium ad quod, ebenso wie die des Weltgrunds, als eine Verbesserung der Schopenhauer'schen Lehre ansehen. Es ist damit vor Allem die Bedeutungs- und Werthlosigkeit der Geschichte,

*) „Philosophie des Unbewußten", S. 732.
**) „Philosophie des Unbewußten", S. 743, 756, 749.

die nach Schopenhauer nur der sinnlose Traum der Menschheit wäre, überwunden, indem dieselbe als Mittel für einen absolut werthvollen Zweck erkannt ist. Ebenso ist die ungesunde esoterische Moral Schopenhauers, die in Weltflucht und Welthaß, Askese und Quietismus gipfelte, beseitigt und an ihre Stelle ein positives und fruchtbares praktisches Prinzip gesetzt: „Die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken seines Bewußtseins zu machen, in der vollen Hingabe der Persönlichkeit an das Leben und seine Schmerzen, nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung für den Weltprozeß etwas zu leisten", für Erreichung seines Zieles, die allgemeine Welterlösung, mitzuarbeiten.*) Dies sind unleugbar ganz gesunde praktische Grundsätze, die auch der theilen kann, der sonst mit der Fassung des Weltzwecks bei Hartmann nicht einverstanden ist. Allein diese Verbesserung der Schopenhauerschen Lehre bleibt hierbei auf halbem Wege stehen und verwickelt sich dadurch in um so stärkere Widersprüche, die bei Schopenhauer in der Art nicht zu treffen sind. Schopenhauer's Philosophie ist ein einfacher und konsequenter, unter Voraussetzung der Vernunftlosigkeit des Weltprinzips natürlicher Pessimismus. Hartmann will, wie am Anfang den Willen mit Vernunft, so im Fortgang und Ausgang den Pessimismus mit Optimismus verknüpfen. Daß eine solche Verknüpfung an sich möglich sei, soll gar nicht geleugnet werden (das Christenthum z. B. ist eine solche); aber in der Weise Hartmann's ist sie unmöglich. Einmal ist es offenbar eine metaphysische Unmöglichkeit, daß durch Beschluß der Mehrzahl der Menschen das Dasein der Welt aufgehoben werde; ein derartiger Gedanke könnte nur unter Voraussetzung des entschiedensten subjektiven Idealismus überhaupt einen Sinn haben; wer aber, wie Hartmann, der Welt objektive Realität auch abgesehen vom menschlichen Bewußtsein zuerkennt, kann unmöglich die Dauer ihrer Existenz vom Wollen oder Nichtwollen der Menschen abhängig machen. Sodann ist es eine psychologische Unmöglichkeit, daß die Einzelnen ihre positiven Sonderzwecke für den Zweck des Ganzen opfern sollen, wenn der letztere auf Nichts hinausläuft; durch diese Perspektive wird Alles, was Hartmann über die Weisheit des Weltprozesses, den Werth der Geschichte, die Pflicht praktischer Arbeit an der Welt richtiges sagt, doch wieder ganz illu-

*) „Philosophie des Unbewußten", S. 748 f.

sorisch, und man kann Frauenstädt nur beistimmen, wenn er diese Verbindung von Optimismus mit Pessimismus eine wunderliche und unnatürliche, überhaupt den Gebrauch des Begriffs „Optimismus" für die Zweckmäßigkeit der auf Weltvernichtung abzielenden Entwicklung für eine Verfälschung des Sprachgebrauchs erklärt.*) Der Grund aber dieses unbefriedigenden Ausgangs liegt wohl darin, daß Hartmann in der Grundlegung des Systems die richtige Intention nur halb durchführte: er will mit Recht das Weltprinzip nicht blos als Wille, sondern als Einheit von Wille und Intelligenz denken, aber diese Einheit bricht ihm unter der Hand wieder auseinander in dem Schopenhauer'schen Dualismus von vernunftlosem Willen und kraftlosem Intellekt; es hilft gar nichts, daß das Subjekt des Wollens zugleich das des Vorstellens ist und umgekehrt, wenn dann doch dies Subjekt so in sich gespalten sein soll, daß sein „Wollen vernunftlos", sein „Vorstellen energielos" ist.**) Ist so der unversöhnte Zwiespalt von blindem Willen und kraftloser Vernunft schon in das Weltprinzip gesetzt, dann begreift sich's wohl, daß der Weltprozeß nicht zur positiven Versöhnung des Willens mit der Vernunft, der Freiheit mit dem Gesetz, der Existenz des Geistes mit seiner Essenz führen kann, weil ja in der Wirkung nicht mehr herauskommen kann als in der Ursache liegt. Nur das begreift man kaum, wie unter jener Voraussetzung überall noch so viel Vernunft in das Ganze der Weltentwicklung kommen konnte, wie nach Hartmann selber doch darin faktisch zu erkennen ist. Das Hängenbleiben also in dem Schopenhauer'schen Dualismus von Wille und Intellekt ist der Grundfehler der Philosophie des Unbewußten; wenn es dem Verfasser derselben gelingt, sich von dieser Eierschale seines Ausgangsortes vollends loszumachen und den Monismus des absoluten Geistes, der ihm als das richtige Ziel von Anfang deutlich vorschwebte, wirklich und konsequent zu erreichen, dann ist von seinem spekulativen Talent noch viele Förderung für die Philosophie überhaupt und besonders für die Religionsphilosophie zu hoffen.

Der erste Versuch freilich, den der vielseitige Forscher auf letzterm Gebiet machte, wird im Ganzen als ein verfehlter zu bezeichnen sein,

*) „Neue Briefe", S. 292 ff.
**) „Philosophie des Unbewußten", S. 793.

was nicht ausschließt, daß doch vieles Wahre im Einzelnen auch in der Schrift Hartmann's über „die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft" enthalten ist. Der lebhafte Protest, den diese Schrift in den theologischen Kreisen aller Richtungen hervorgerufen hat, ist vielleicht ebenso sehr auf Rechnung des Wahren wie des Irrigen ihres Inhalts zu setzen. Der Grundirrthum besteht, wie in den meisten Entgegnungen mit Recht hervorgehoben worden ist, in der einseitigen und ungeschichtlichen Auffassung des Christenthums. Hartmann tadelt es zwar an Strauß, daß dieser im „alten und neuen Glauben" das Christenthum mit einer einzelnen Form seiner kirchlich-dogmatischen Entwicklung identificirt habe; er selbst will gründlicher zu Werk gehen, indem er die Hauptformen christlicher Weltanschauung nach einander seiner Prüfung unterzieht und ihre Verschiedenheit von der heutigen Weltanschauung aufzeigt. Man kann dabei dem Urtheil Hartmann's ganz beistimmen, daß keine einzige der geschichtlichen Entwicklungsformen des Christenthums sich mit der heutigen Weltanschauung decke, kann seine Abneigung gegen geschichtswidrige Idealisirung und Modernisirung altchristlicher Erscheinungen, wie sie in den Kreisen des liberalen Protestantismus namentlich so überaus häufig beliebt wird, vollkommen theilen: und man wird dennoch urtheilen müssen, daß Hartmann die wesentliche Continuität unserer heutigen religiösen Weltanschauung mit dem geschichtlichen Christenthum nur darum verkenne, weil er von diesem nur eine oberflächliche und einseitige Ansicht gewonnen habe. Weil der Mann weder dem Kinde noch dem Jüngling mehr gleicht, ist er darum nicht mehr dasselbe Subjekt, das er als Kind und Jüngling war? Weil die Frucht anders aussieht, als die Blüthe, die Knospe, der Keim, ist sie darum nicht aus diesen herausgewachsen, nicht von derselben Kraft wie diese gebildet? Und sollte also eine neue Entwicklungsform des Christenthums darum, weil sie allerdings von den vorausgegangenen allen sich unterscheidet, nicht doch recht wohl eine Erscheinung des christlichen Prinzips sein können? Daß dies wirklich der Fall ist, hätte Hartmann bei etwas mehr Unbefangenheit und Gründlichkeit selber einsehen müssen.

Er erklärt das Christenthum für eine durchaus nur transscendente Weltanschauung und praktische Verneinung der wirklichen Welt. Und doch muß er selbst wieder anerkennen, daß schon von Anfang in der

Verkündigung des Himmelreichs auch eine irdische Seite und ein Trieb, das Erdreich zu besitzen, lag, was dann in der Weltbeherrschungstendenz des katholischen Christenthums zur einseitigen Ausbildung kam. Also muß doch im Prinzip des Christenthums neben der weltverneinenden auch eine weltbejahende Seite enthalten sein, und es kann also nur die Frage sein, ob die Art, wie der moderne Protestantismus beides zu verbinden sucht, dem christlichen Prinzip nicht auch —, nicht sogar viel besser entspreche, als frühere christliche Lebens- und Denkformen? Hartmann ereifert sich ferner gegen die Abstraktheit des christlichen Theismus und muß doch wieder selbst anerkennen, daß die christliche Trinitätslehre (die ja doch wohl den specifisch christlichen Gottesglauben ausdrückt) als „begonnene Correktur der abstrakten Einheit des transscendenten jüdischen Monotheismus," „der erste Versuch einer Syntheſe der arischen und semitischen Religionsentwicklung," nehmlich der Verknüpfung des Monotheismus mit dem Pantheismus, der Transscendenz mit der Immanenz sich darstelle.*) Und wenn nun ebenso richtig erkannt wird, daß zwar der Rationalismus in den jüdischen Standpunkt zurückgefallen, die spekulative Religionsphilosophie aber (Hegel und Biedermann) auf dem begonnenen Wege jener Syntheſe fortgeschritten sei: wo bleibt da wieder der Abfall der heutigen Weltanschauung vom geschichtlichen Christenthum? Liegt nicht vielmehr die genaue Analogie und Continuität auf der Hand, da es ja doch im alten Christenthum wie im heutigen Monarchianer neben Trinitariern, Judenchristen neben spekulativen und vermittelnden Theologen gegeben hat? Hartmann sieht ferner in der Aeußerlichkeit des positiven, geoffenbarten Sittengesetzes eine die Wahrheit und Reinheit der moralischen Prinzipien trübende Heteronomie. Aber er übersieht dabei, daß von Anfang das specifisch Neue der christlichen Moral gerade in der Aufhebung des positiven Gesetzesstandpunkts und Verinnerlichung desselben zum immanenten Triebe des heiligen Geistes bestand, daß diese Immanenz des Gesetzes im autonomen Geist des Gotteskindes schon in der Bergpredigt durchblickt, in der paulinisch-johanneischen Theologie aber zur vollen Bestimmtheit entwickelt ist. Wenn nun auch freilich nicht überall und immer in der Kirche diese Verinnerlichung des Sitten-

*) „Selbstzersetzung des Christenthums", S. 108 f.

gesetzes im christlichen Geist begriffen wurde, so kann dies dem christlichen Prinzip doch nicht zur Last gelegt werden. Endlich wirft Hartmann der christlichen Erlösungslehre vor, daß durch den blinden Glauben an eine äußerliche transscendente Manipulation, den Erlösungstod eines Mittlers und die dadurch bewirkte Rechtfertigung, die Möglichkeit der echten sittlichen Wiedergeburt, Besserung und Erhebung zerstört werde. Da begegnet ihm aber eine sehr oberflächliche Verwechselung der äußerlichsten Schaale mit dem tieferen, wahrhaft ethischen Kern der christlichen Erlösungslehre, deren besseres Verständniß er bei seinem Meister Schopenhauer hätte finden können.

Muß hiernach der Grundgedanke dieser Hartmann'schen Schrift, weil auf einseitiger Ansicht vom Christenthum beruhend, entschieden als verfehlt bezeichnet werden, so läßt sich andererseits nicht leugnen, daß dieselbe manche gute und beherzigenswerthe Gedanken enthält. Dahin gehört ganz besonders seine ebenso wahrheits- wie zeitgemäße Polemik gegen eine Beschränkung der Religion auf einseitiges, abstrakt-trockenes oder phraseologisch-sentimentales Moralisiren, dem der Halt einer umfassenden „Wahrheit," einer Volksmetaphysik fehle. „Mit der Loslösung von der Metaphysik schwebt die Ethik in der Luft; sie kann wohl noch Regeln aufstellen, aber sie kann nichts dagegen thun, wenn der Einzelne diese Regeln nicht nach seinem Geschmack findet." Ohne den lebendigen Quell der metaphysischen Vorstellungswelt, in welcher auch das Mysterium, das Hereinragen des Uebersinnlichen in's Sinnliche, seinen Ort hat, müßte der Cultus und die Ethik erstarren, wie umgekehrt die Metaphysik ihren religiösen Charakter einbüßt, sobald sie aufhört, unmittelbares Motiv der Gefühls- und Willenserregung zu sein. Instinktiv sucht das Volk die Einheit von all' dem in der Religion; „der besitzt Religion, wer solche metaphysische Vorstellungen in sich trägt, daß sein Gefühl durch dieselben positiv afficirt wird."*) — Daß freilich diese Metaphysik, welcher die religiöse Gemeinde stets bedarf, künftig nicht mehr aus der christlichen Glaubenslehre, wie sie von der Theologie wissenschaftlich bearbeitet und fortgebildet wird, sondern nur aus der weltlichen Wissenschaft und speziell aus der Schopenhauer-Hartmann'schen Philosophie entnommen werden könne, ist des Verfassers Privatansicht, deren Beurtheilung schon im Bisherigen liegt.

*) „Selbstzersetzung des Christenthums", S. 69, 73, 84.

3. Neuschellingianismus.

Im Anschluß an die spätere Schelling'sche Spekulation, auch an Jakob Böhme, Oetinger, Baader und andere Theosophen, ist die „Philosophie des Christenthums" von Ch. H. Weiße geschrieben. Sie will sich auf den Boden der religiösen Erfahrung stellen und von hier aus die Religion, speziell das Christenthum, spekulativ begreifen; die Methode soll nicht die reine Dialektik, die Selbstbewegung des reinen Begriffs sein, die nur in der Wissenschaft der reinen Daseinsmöglichkeit oder in der Metaphysik am Platze sei, nicht aber in den realphilosophischen Erkenntnißgebieten; hier sei es die von der subjektiven Denkbewegung zu unterscheidende Bewegung im Objekte, die Genesis des realen Inhalts, zu dessen Darstellung die genetische Methode erforderlich sei.*) Wir erkennen hierin, ganz wie beim spätern Schelling, das völlig berechtigte Bestreben, den abstrakten Idealismus der aprioristischen Dialektik realistisch zu korrigiren; aber gelungen ist diese berechtigte Intention hier sowenig, wie bei jenem; statt mit der „genetischen Methode" in der Art wirklichen Ernst zu machen, daß der Erfahrungsinhalt der Religion in seiner geschichtlichen und psychologischen Genesis verfolgt und durch denkende Verarbeitung dieser „Bewegung im Objekt" das Wesen und Prinzip des Objekts selbst bis in seinen transscendentalen Ursprung durchschaut würde — das wäre wirklich genetisch-spekulative Methode — statt dessen soll die genetische Methode Weiße's ohne Beziehung zum geschichtlichen Werden ihres Inhalts, „nicht anders wie in der metaphysischen Dialektik, das allmähliche Werden oder Zusammenwachsen eines lebendigen Begriffs aus seinen idealen Elementen" beschreiben, d. h. sie fällt mit der aprioristischen Dialektik, der reinen Bewegung des Begriffs im Wesentlichen doch wieder zusammen. Der Unterschied ist nur, daß es nicht sowohl reine logische Begriffe sind, mit denen hier operirt wird, als vielmehr ein Gemisch von Begriffen und anschaulichen Bildern, durch deren mannigfache Verknüpfung jenes überwiegend phantasiemäßige Denken zu Stande kommt, das den Grundzug aller Theosophie bildet.

*) „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums", I, S. 290 ff.

Dies tritt recht auffallend sogleich in der Gotteslehre Weiße's hervor. Ohne die geschichtliche Entstehung und religiöse Motivirung der christlichen Trinitätslehre ernstlich zu beachten, setzt er dieselbe ohne Weiteres seiner aprioriſchen Construktion des göttlichen Wesens gleich und verschüttet dadurch einerseits den Einblick in die thatsächliche Bedeutung jener Lehre ebenso sehr, wie er andererseits die philosophische Deduktion durch erzwungene Anpassung an die dogmatischen Formeln verdirbt. Gott der Vater bedeutet die reine Möglichkeit oder Urmöglichkeit, die sich zur Existenz Gottes verhält wie Potenz zum Aktus. Doch soll auch schon dies erste Glied der Dreieinigkeit identisch sein mit dem Begriff des Urwirklichen, des selbstbewußten Urſubjekts. Es soll in ihm die intelligible Welt der reinen Vernunftwahrheit enthalten sein, daher es auch als „die absolute Idee" oder „die göttliche Vernunft" bezeichnet wird. Ebendies sei dieselbe persönliche Wesenheit, welche die christliche Glaubenslehre seit alter Zeit mit dem Namen der Gottheit des Vaters bezeichnet habe.*) Was dann ferner die Kirche als den Sohn in der Gottheit bezeichnet, bedeutet nach Weiße das göttliche Gemüth oder die Natur in Gott. Das leere Selbstbewußtsein der göttlichen Vernunft erzeugt seinen Inhalt (das πλήρωμα τῆς θεότητος) in den zeitlich-räumlichen Gefühlen und Anschauungen, in welchen das Gemüth und die Phantasie Gottes eine innergöttliche Welt idealer Typen vor der wirklichen Welt, aber doch schon in Zeit und Raum producirt. „Diese zweite, durch den Lebensprozeß der göttlichen Natur, den Prozeß unendlicher inwohnender Gestalten- und Gedankenzeugung vermittelte und gleichsam in die zweite Potenz erhobene Einheit des göttlichen Selbst und Selbstbewußtseins ist es, deren Begriff von der christlichen Kirche seit der Urzeit durch das Wort Logos ausgedrückt wird;"**) und der kirchliche Lehrsatz, daß Gott der Vater von Ewigkeit her einen wesensgleichen Sohn erzeugt, gilt gleich dem Satze: „daß Gott nicht nur ein unendliches, gegen alle Grenze und Bestimmung der Zeit gleichgiltiges Gedankenleben in reiner Vernunft, sondern auch ein zeugendes Natur- und Gefühlsleben im Gemüthe führt."***) In diesen beiden ersten Gliedern der Gottheit liegt nun schon die noch unfreie und unbewußte Teleologie, welche auch in Gott, wie im kreatürlichen

*) „Philosophische Dogmatik", I, S. 465. **) I, S. 496. ***) I, S. 509.

Daſein, die unumgänglich nothwendige Vorausſetzung der ſelbſtbewußten freien Willensthat bilde*) (die nahe Berührung dieſes Satzes mit der „Philoſophie des Unbewußten" ſpringt in die Augen). Freilich verwickelt ſich hierbei der Verfaſſer in Schwierigkeiten, ſofern er doch auch ſchon der Vernunft und dem Gemüth in Gott ein Selbſtbewußtſein beigelegt hatte; er hilft ſich daher durch die Unterſcheidung verſchiedenartiger Selbſtbewußtſeine Gottes,**) wobei unſer Denken ihm freilich nicht zu folgen vermag. Die Hauptſache iſt aber endlich das Hervorgehen des dritten Gliedes der Gottheit: des Willens, auf welchen er die trinitariſche Hypoſtaſe des Geiſtes deutet. Auch Gott, wie der Menſch, vollendet ſein Selbſt erſt dadurch, daß er in freier Willensthat ſich zur Herrſchaft über Stoff und Inhalt ſeines innergöttlichen Naturlebens erhebt. Die göttliche Vernunft mit ihren nothwendigen Wahrheiten und das göttliche Gemüth mit ſeinen Urbildern iſt das nächſte Objekt des göttlichen Willens, der nach außen nur eben das zu verwirklichen vermag, was ihm in ſeiner inneren Gedankenwelt vorausgegeben iſt. Eben darum kann Gott ſeine letzten Zwecke nicht unmittelbar, ſondern nur mittelſt des beſchwerlichen und ſo viele Uebelſtände mit ſich führenden Mechanismus von Mitteln verwirklichen, weil er an die finalen und darin mitenthaltenen kauſalen Categorieen ſeiner Vernunft und Natur gebunden iſt. Den Willen aber, mit welchem Gott ſich ſelbſt will (ſeine Natur zu ſeinem Zweck macht), ſollen wir uns nach Weiße als einen freien in dem Sinn denken, daß er auch nicht ſein oder ein anderer ſein könnte als er iſt!***) Mit dieſem freien Akt wird der Wille nicht blos ſelber zur Liebe und zur Perſönlichkeit, ſondern es werden damit zugleich auch die beiden erſten Glieder der Gottheit, die zum Willen der Liebe die nothwendige Vorausſetzung bilden und das Nichtich für ſie darſtellen, ebenfalls zu Perſönlichkeiten.†) Und dieſer Werdeprozeß Gottes aus der Potenz der reinen Idee zur Aktualität als dreifache Perſönlichkeit ſoll nun nicht einmal als begriffliche Geneſis, ſondern als zeitlicher Entſtehungsprozeß im vollen Sinn des Worts gedacht werden; die wirkliche Exiſtenz Gottes, zu welcher er ſich durch freie Willensthat aus der bloßen Potenzialität erhebt, ſoll alles Ernſtes einen Anfang in der Zeit haben und zwar einen dem zeitlichen Weltanfang noch

*) I, S. 512 ff. **) I, S. 520. ***) I, S. 538. †) S. 552 ff.

vorausliegenden Anfang, und eben dies soll den Erklärungsgrund für den zeitlichen Anfang der Weltschöpfung bilden, weil Gott, ehe er an diese äußere Thätigkeit denken konnte, erst mit sich selbst innerlich fertig sein mußte.*)

Wie beim spätern Schelling, so verliert sich auch hier die Spekulation in mythologisches Phantasiren. Wenn irgend etwas, so ist dieser vorweltliche Werdeprozeß Gottes leere Mythologie, bei welcher sich noch weniger denken läßt als bei den theogonischen Theorieen der alten heidnischen und gnostischen Religionssysteme, welche doch immer die Theogonie irgendwie mit Kosmogonie, also mit einem, dem Erfahrungsgebiet nicht so gänzlich entrückten Prozeß des Wirklichen verknüpften. Wenn Weiße dies aus Scheu vor jedweder pantheistischen Hereinziehung Gottes in's Weltdasein vermeiden wollte, so hat er dafür seinen Gott erst recht zu einem der Zeitlichkeit unterworfenen, also vorweltlich-weltartigen, beschränkten Wesen gemacht.

Daß auch die Weltschöpfung nach Weiße als eine Reihe zeitlich anfangender und succedirender Akte zu denken sei, ist nach dem Bisherigen nicht mehr auffallend. Zunächst wurde der Grund der Welt gelegt durch Schaffung der Materie, welche „das Nichtich Gottes oder die Potenz ist, in welche der unendliche Aktus der göttlichen Ichheit zum Behuf der Erzeugung eines außergöttlichen, gottähnlichen Daseins zurückgeht." Und zwar geschieht diese „durch eine That göttlicher Selbstentäußerung, selbstentäußernder Hingabe göttlicher Willenskraft an die für sich unselbständigen Erzeugnisse der innergöttlichen Natur."**) Indem die Kraft des Willens, als die absolute Form selbständigen Daseins, in die raumzeitlichen Gestalten der göttlichen Imagination eintritt, giebt sie auch diesen Subsistenz, die sich zunächst als Widerstandskraft (Undurchdringlichkeit) äußert, mit welcher aber unmittelbar auch die Schwerkraft, als die Erscheinung des centripetalen, auf sich selbst gerichteten Strebens des Willens, sich verbindet. So ist die Materie in ihren Grundeigenschaften das Dasein (die Erscheinung) des „depotenzirten" göttlichen Willens. (Diese Gedanken berühren sich sehr nahe mit denen der Schopenhauer-Hartmann'schen Spekulation, nur daß hier es nicht einer Depotenzirung des Willens bedarf, da er nicht als Wille eines selbstbewußten Ich vorausgesetzt

*) I, S. 592 f. u. 705. **) I, S. 686 f.

wird.) Weiterhin ist dann jeder einzelne der chemischen Grundstoffe „das Ergebniß eines eigenthümlichen Schöpfungsaktes, ein besonderer Niederschlag aus dem gestaltenreichen Zeugungsleben der innergöttlichen Natur, bewirkt durch Hineintreten der göttlichen Willenskraft in die vorkreatürlichen Erzeugnisse dieser Natur.“*) Sie zusammen bilden das Werk der ersten Schöpfungsepoche, das Chaos des Weltanfangs. Hiermit beginnt dann erst die zweite Schöpfung oder der eigentliche Weltentstehungsprozeß aus der chaotischen Materie heraus. Weiße denkt sich diesen Prozeß als zeugendes Zusammenwirken des persönlichen Willens Gottes mit der Materie, wobei letztere den Mutterschooß bilde, der durch ersteren befruchtet werde; nur bei dieser Vorstellungsweise werde der Schöpfungsprozeß zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß. „Denn an die Stelle der vermeintlich allmächtigen Willkür des nur in leerer Abstraktion gefaßten Schöpferwillens, die als solche jedweder Erkenntniß sich entzieht, tritt dann ein Gesetz der Nothwendigkeit, nicht ein dem schöpferischen Willen äußerliches, sondern ein in dem eigenen Wesen dieses Willens, der sich ja selbst durch freie Urthat die Gestalt gegeben hat, in welcher sein Werk an dieses Gesetz gebunden ist, begründetes.“ Die Erkenntniß dieses Gesetzes ist das Problem der wissenschaftlichen Schöpfungstheorie; wogegen sowohl die Theorie einer Schöpfung aus nichts als auch die dualistische einer Bearbeitung der todten Materie durch den persönlichen Gotteswillen Worte seien ohne Begriffe.**) Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß hierin wahre und höchst beachtenswerthe Gedanken liegen, deren *Kern* wenigstens auch unter andern Prämissen bei anderer Fassung der metaphysischen Grundbegriffe zu berücksichtigen sein wird.

Auf das Einzelne dieser Schöpfungstheorie, beziehungsweise Kosmogonie, in welcher moderne Naturwissenschaft mit alter Mythologie und Gnosis einen oft etwas wunderlichen Bund eingeht, kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur das sei noch bemerkt, daß Weiße in dieser seiner Schöpfungstheorie auch den Erklärungsgrund findet für das Uebel der Welt.***) Das natürliche Uebel hängt mit metaphysischer Nothwendigkeit am Wesen der Kreatur, sofern dieselbe durch die *Materialität* hindurchgehen muß; denn in der Weltmaterie als in dem entäußerten Willen Gottes, der zu seinem persönlichen

*) I, S. 704. **) II, S. 16 f. ***) II, 405 ff.

Willen in Gegensatz getreten ist, liegt eine eigene Spontaneität des kreatürlichen Daseins, welche zur absoluten Innerlichkeit und Seligkeit Gottes in realen Widerspruch tritt, daher gemeinsame Wurzel sowohl des natürlichen Uebels oder des Schmerzes als des sittlichen Uebels oder des Bösen wird. Wie die Materie, obwohl aus Gott stammend, doch seinem persönlichen Willen als ein relativ Selbstständiges gegenübersteht, so kann Gott auch das in der Materie begründete Uebel nicht willkürlich und mit einemmal aufheben — geschweige daß er es durch einen Willkürakt selber geschaffen hätte, wie nach der Straftheorie vorgestellt wird — sondern er kann nur das mit jedem neuen Hervorgehen lebendiger Creaturen unvermeidlich neu beginnende Wehe allmählig, durch die fortschreitende Schöpferthätigkeit seines Liebeswillens, aufheben und in Wohlgefühl umwandeln. „Solche Aufhebung, solche Umwandlung erfolgt überall genau in dem Maße, in welchem der Schöpferwille Herr wird über die zeugende Potenz der Natur, und, von der Substanz des schöpferischen Willens durchdrungen, die spontane Thätigkeit dieser Potenz sich einfügt in die Richtung, welche ihr durch diesen Willen vorgezeichnet wird. Dem gegenüber hat jedwede Abweichung der kreatürlichen Produktivität von der Richtung nach dem ihr vorgezeichneten Ziele zu ihrer naturnothwendigen Folge eine Häufung und Steigerung des natürlichen Uebels.“ *) Sofern also schon das natürliche Uebel seinen Grund in einer mit dem teleologischen Schöpferwillen entzweiten kreatürlichen Spontaneität hat, kann Weiße von einem vormenschlichen Bösen in der Natur reden und hierauf die religiöse Vorstellung von Dämonen und Satan beziehen.**) Ferner kann er von hier aus die Entstehung der Sünde in ihrer über den bewußtfreien Willensakt zurückreichenden Nothwendigkeit erklären, ohne sie doch auf die göttliche Urheberschaft selbst zurückzuführen. „Auch in der persönlichen Kreatur fällt der erste Ursprung der Sünde in die Genesis des Willens vielmehr, als daß sie durch einen ihr in der Existenz vorangehenden Willen bewirkt oder verursacht würde.“***) Lassen diese Spekulationen auch immer an begrifflicher Klarheit und Schärfe Manches vermissen, so ist doch nicht zu leugnen, daß sie an Tiefsinn die herkömmlichen Theorieen der Theodicee weit übertreffen.

*) II, S. 412. **) II, S. 418 f. ***) II, S. 423.

Den dogmatischen Begriff der Menschwerdung Gottes faßt Weiße im Anschluß an die Schelling-Hegel'sche Spekulation, doch auch an gnostisch-theosophische Mythologie, als den durch die ganze Religionsgeschichte von Anfang und ohne Ende fortgehenden Prozeß der Einigung von göttlicher und menschlicher Natur, ein Schöpfungsprozeß in zweiter Potenz, worin die menschliche Natur aus einer irdischen zu einer gottebenbildlichen verherrlicht und der ideale „Sohn-Mensch" in der menschlichen Gattung verwirklicht wird. Nach seiner subjektiven Seite betrachtet, ist dieser Prozeß die geschichtliche Religionsentwicklung der Menschheit, die geschichtliche Religion also „sozusagen der Exponent für den Begriff der Menschwerdung', indem er das allgemein menschliche Bewußtsein ausdrückt, in welchem sich das in die Substanz der Menschheit eingehende Göttliche spiegelt." Wie die Schöpfung zum kosmogonischen Prozeß, so verhält sich die Menschwerdung Gottes zur Geschichte der Religion: beiderseits wie das objektive Prinzip zu seiner realen Erscheinung.*) — Den Anfang der geschichtlichen Religionsentwicklung denkt sich Weiße ähnlich wie Schelling: „Es ist ein in seinem tiefsten Kern geistiges und sittlich gehaltvolles, obwohl noch nicht weder theoretisch zu bestimmten Vorstellungen noch praktisch zu einem eigentlichen Cultus befestigtes, zwischen Einheit und Vielheit, zwischen reiner Geistigkeit und sinnlicher, sinnbildlicher Gestaltung fluktuirendes Gottesbewußtsein."**) Von diesem unbestimmten Anfang war der Uebergang ebensowohl zum eigentlichen Monotheismus als zum bestimmten Polytheismus möglich, und beides fand statt: jener in Israel, dieser in den übrigen Volksreligionen. Daß im Ganzen die polytheistische Entwicklung die Priorität hatte vor der monotheistischen, erklärt sich nach Weiße wesentlich aus der begrifflichen Priorität, welche im Wesen des göttlichen wie des menschlichen Geistes dem ästhetischen Moment vor dem ethischen, den Thätigkeiten der Einbildungskraft und des Gemüths vor den Thätigkeiten des selbstbewußten Willens zukommt. Uebrigens will er den Gegensatz zwischen mythologischer und Offenbarungsreligion nicht so streng fassen, wie Schelling, betont vielmehr mit aller Entschiedenheit, daß auch in der ersteren wirklicher Offenbarungsgehalt und auch in der letzteren mythologische Formbildung anzuer-

*) III, S. 177. **) III, S. 185.

kennen sei. Ganz mit Schelling geht er aber in der (unzweifelhaft auch berechtigten) Ansicht, daß der mythologische Bewußtseinsprozeß — weit entfernt, auf blos zufälliger Einbildung der einzelnen Subjekte zu beruhen, — im engsten Zusammenhang stehe mit dem ganzen realen Leben, besonders mit der weltgeschichtlichen Völkerbildung. Eigenthümlich ist ihm ferner die Bemerkung,*) daß die ästhetische Ausbildung der Mythologie, die Verklärung der Form, vollständig parallel gehe mit der sittlichen Durchbildung des specifisch religiösen Gehalts, wofür die griechische Mythologie Beweis sei — ein Satz, gegen den sich doch manches sagen ließe. Einleuchtender ist der weitere Satz, daß die Naturanschauungen der Mythologie nirgends den eigentlichen Kern der Sache, überall vielmehr nur die Schale, die Form bilden, in welcher die dichtende Phantasie den idealen Inhalt des religiösen Gemüths, seine wesentlich übersinnlichen Regungen und Erfahrungen zum Ausdruck bringe, und daß daher der Fortschritt des mythologischen Bewußtseins darauf beruhe, daß die bildende Phantasie den sinnlichen Anschauungsstoff, mit dessen Aneignung sie ihr Werk begonnen, immer völliger umschmelze in die freie, von der unmittelbaren Naturerscheinung unabhängige Form ihres idealen Gehalts;**) daher das Streben nach Durchführung der Personifikation der mythologischen Gestalten, daher das Zurücktreten ihrer ursprünglich physikalischen Bedeutung gegenüber der immer bestimmter vortretenden ethischen, auf das Menschenleben und die sittlichen Ordnungen und Thätigkeiten bezüglichen. Nicht, als ob damit ein völlig neuer Inhalt äußerlich hinzuträte, sondern Physisches und Ethisches durchdringen sich schon auf den untersten Stufen des mythologischen Bewußtseins, nur daß anfangs das erstere, später das letztere überwiegt. Weiße schließt seine geistvolle und vielfach anregende Erörterung der Mythologie mit der schönen Bemerkung, daß auch die mythologischen Religionen, zumal die der Griechen, einen sittlich-religiösen Werth, eine Macht der Ueberwindung des Bösen und Förderung des Edlen und Göttlichen der Menschennatur besessen haben, ja „daß bereits in ihnen dieselbe Gotteskraft der Erlösung und der Heiligung wirksam war, welche der bisherige Dogmatismus der Kirchenlehre nur den im engeren Sinn sogenannten Offenbarungs-

*) III, S. 208. **) III, S. 220.

religionen als ausschließliches Eigenthum beigelegt wissen will.“*) Uebrigens ist, wie auch Weiße anderwärts bemerkt, diese weitherzige Anschauung auch der alten Kirche nicht fremd gewesen, sondern in ihrer Lehre vom vorchristlichen Wirken des Logos auf's bestimmteste ausgedrückt.

Die heidnische Welt fand den Fortschritt über das mythologische Bewußtsein in der philosophischen Spekulation, besonders der platonischen, die in der „Idee des Guten“ ein monotheistisches Prinzip hatte, das mit dem alttestamentlichen Monotheismus in Parallele gesetzt werden kann.**) Der letztere beruht zwar nach Weiße auf einer göttlichen Offenbarung im engeren Sinn, aber „keineswegs in einem solchen, wodurch die herkömmliche Ausschließung der polytheistischen Religionen von dem gemeinsamen Begriff der Menschwerdung des Göttlichen könnte gerechtfertigt werden“.***) Es ist das Zurücktreten der Imagination und ihrer mythologischen Gebilde vor der sittlichen Willensthätigkeit und ihrer volksgestaltenden und geschichtebildenden Energie, welche das Gottesbewußtsein der Hebräer von Anfang auszeichnete. Die Gesetzgebung Moses hat die Bedeutung einer Befreiungsthat in dem typischen Sinn, daß sie für immer der Menschheit als ihre göttliche Bestimmung die Erhebung über die Natur zu einer sittlichen Lebensordnung vorhält. Aber gegen die volksthümliche Beschränktheit, welche auch mit diesem Gottesbewußtsein verknüpft war, erhebt sich befreiend und das universelle religiöse Ideal voraus andeutend das Prophetenthum, vergleichbar der Philosophie und noch mehr der Mysterienlehre der Griechen. Zur Vollendung kommt der weltgeschichtliche Prozeß der Menschwerdung Gottes oder der Verwirklichung der „Sohnmenschheit“ in Jesus, der die geschichtlichen Prämissen in sich zur persönlichen Bewußtseinsthat zusammenfaßte. „Nicht als ein physisches Ereigniß, wie der Mythus sie erscheinen lassen würde, sondern als eine ethische Werdethat, im Innern, in der geistigen Entwicklungsgeschichte jener einzigartigen Persönlichkeit sich vollziehend, haben wir jene Einkehr, jene Einsenkung der göttlichen Natur in die menschliche zu verstehen, wodurch der Mensch Jesus von Nazareth vor allen andern Sterblichen zum Organe der höchsten Gottesoffenbarung, zum leiblichen, persönlichen „Sohn-

*) III, S. 243. **) III, S. 257. ***) III, S. 259.

menschen" geworden ist .. Das Eigenthümliche dieser Persönlichkeit läßt sich zusammenfassen in dem Begriffe einer im höchsten Wortsinn genialen Begabung, analog im Allgemeinen der specifischen Begabung aller der geschichtlichen Persönlichkeiten, welche zu einer schöpferischen neubelebenden Wirksamkeit auf dem Gebiete der Religion ersehen sind, insbesondere der Propheten Israels, doch so, daß in der Person dieses Göttlichen eine außerordentliche Steigerung der Gaben des Talentes und des Genius anzunehmen sind .. Die religiöse Erfahrung steigerte sich in ihm zur Vollkraft einer inneren Offenbarung, welche die geschichtliche Gottesoffenbarung im menschlichen Geschlecht erst auf den Gipfel ihrer Vollendung erhebt, indem sie zum erstenmal die volle Wahrheit des Gottesbegriffes in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins umfassend, Gemüth und Willen der Persönlichkeit in vollständiger Durchdringung nach sich ausprägt und so ein persönliches Dasein zu lebendiger, anschaulicher Erscheinung ausgebiert, welches innerhalb der Grenzen der Menschheit rein und vollständig das Bild der Gottheit ansich darstellt".*) Es ist dies im Wesentlichen die Schleiermacher'sche Christologie, nur mit dem Unterschied, daß sie bei Schleiermacher dogmatisches Postulat des Gemeindebewußtseins, bei Weiße hingegen Abschluß einer umfassenden Spekulation ist; scheint sie dadurch solider fundamentirt zu sein, so ist andererseits freilich hierbei der Hiatus zwischen dem Prinzip, mit welchem es die religionsphilosophische Spekulation zu thun hatte, und der Person, zu welcher dann der Dogmatiker miteinemmal überschreitet, um so augenfälliger. — Die weitere dogmatische Ausführung gehört nicht mehr in unsern vorliegenden Gegenstand.

An Weiße können wir G. Fechner anreihen, dessen Spekulation mit jener viel Verwandtschaft hat, auch direkt sich theilweise an sie anschließt. Vor Allem theilt er den methodischen Grundsatz, daß die Spekulation auf die Erfahrung sich stützen und von ihr aus genetisch ihre Begriffe zu gewinnen habe. Und man muß ihm zugestehen, daß er mit diesem Grundsatz ganz anders Ernst macht, als Weiße. Als gediegener Naturforscher geht er in seiner Schrift: „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits" vom Standpunkt der Naturbetrachtung aus und schreitet meist mittelst Analogie-Schlusses

*) III, S. 305, 315, 321 f.

vom unmittelbar Gegebenen zum Ferneren und Fernsten, vom kleinsten Kreis zu Weiterem und Höchstem. Aber freilich theilt auch er das Schicksal Weiße's, in allzukühnem Flug der Spekulation das besonnene Maß zu sehr außer Acht zu lassen und sich in phantastische Dichtungen zu verlieren.

So sind ihm die Erde und die andern Weltkörper beseelte Wesen von höherer geistiger Stufe als die Menschen, Halbgötter und Mittelwesen zwischen Gott und unserer Art, worin er die Wahrheit der biblischen Angelologie findet. Wie die Menschengeister zusammt allem übrigen Erdenleben als Momente im Einen bewußten Erdgeist einbegriffen sind, so ist der Erdgeist zusammt allen andern siderischen Geistern im Einen bewußten Weltgeist oder in Gott einbegriffen. Das Verhältniß Gottes zur Welt denkt Fechner sich in Analogie des Verhältnisses unseres einheitlichen Geistes zur Totalität der ihm einbegriffenen höheren und niederen Funktionen und Zustände, insbesondere das Verhältniß der Natur zu Gott wie das unseres Leibes zu unserem bewußten Ich: die Natur ist so wenig selbst Gott, als sie von Gott getrennt oder außer Gott ist, sie ist „die äußere Seite oder Erscheinung, Aeußerung Gottes;" Gott ist ebenso über der Natur, wie unser bewußtes Ich über unserem Leib ist; „nur muß dieses Ueber nicht mit einem Außer verwechselt werden".*) Die schöpferische Thätigkeit Gottes besteht darin, daß er in sich selbst Unterschiede setzt, welche man ihrer allgemeinsten Grundlage nach in den elementaren Bewegungsphänomenen (Aetherbewegungen) finden kann, aus welchen dann die vernünftige Ordnung der Welt entwickelt wird; darin besteht die fortgehende Schöpfung, die also eine stete Selbstentwicklung Gottes ist, in welcher er sein inneres Wesen, sich selbst zur Erscheinung bringt; die Welt ist die objektive Selbsterscheinung Gottes. Aus der Analogie mit dem endlichen Geist wird auch das Dasein des Uebels in der Welt erklärt: wie Vieles in uns und durch unser niederes Leben bewirkt, dennoch nicht von unserem vernünftigen Willen gewollt ist, so ist auch das Uebel der Welt (einschließlich des moralisch Bösen) zwar wie alles Daseiende in Gott und durch ihn, aber nicht durch seinen (oberen) Willen, vielmehr ist es der Grund, gegen den sich die Kraft und Thätigkeit seines oberen Willens selbst stemmt, um es zu

*) Zendaveſta I, S. 423.

heben und zu heilen, zu versöhnen und zum Guten zu wenden.*) Diesem Willen, das Disharmonische zur Harmonie in sich selber aufzuheben, entspricht, weil er seines Ziels stets sicher ist, auch das Gefühl dieser Harmonie des Ganzen oder die Seligkeit Gottes. Doch schließt auch diese obere Lust Gottes eine untere Unlust nicht aus, die er in und mit uns und überhaupt allen empfindenden Wesen mitfühlt. So ist auch das Leiden, das sonst als Vorrecht des Endlichen betrachtet zu werden pflegt, ein wirklich empfundenes Moment des göttlichen Lebens selbst, nur aber insofern in ihm anders als in uns, „als er auch zugleich die Wendung und die Lösung und den Ueberschlag in Lust vorausfühlt;"**) es ist wohl in ihm, aber nur als überwundenes Moment, das das Einssein Gottes mit sich im Ganzen nie aufhebt, vielmehr in dieser absoluten Harmonie aufgehoben wird. Daß dieser Gedanke, so fremdartig er für einen abstrakten Gottesbegriff klingt, doch von bedeutendem spekulativem wie religiösem Werth ist, scheint mir außer Zweifel.

Auch sonst findet man in dieser eigenartigen Spekulation manche anregende und fruchtbare Gedankenkörner; freilich auch ebenso viele taube Blüthen einer luxurirenden Phantasie, zu welchen besonders die weitausgesponnenen Schilderungen der Geisterzustände im Jenseits gehören. Doch darf man sich durch derartige Sonderlichkeiten nicht abhalten lassen, den Werth einer Weltanschauung zu würdigen, welche vom Erfahrungsboden ausgehend zu einem „Monismus des unendlichen Geistes" gelangt, der die feste metaphysische Basis bildet für den schönen Begriff der Religion: Sich in Gott und durch ihn mit der Welt eins fühlen und wissen und wollen.***)

Am nächsten schließt sich an die Weiße'sche Spekulation an die spekulative Theologie von Richard Rothe, wie sie in dessen theologischer Ethik niedergelegt ist. Was Weiße faktisch thut, ohne daß er es prinzipiell thun will, das machte Rothe mit seltener Offenheit und Entschiedenheit zum Prinzip: das rein aprioriſche Construiren aus dem bloßen Begriff. „Das (spekulative) Denken schließt, so lange es spekulirt, sein Auge nach außen schlechthin und schaut nur in sich

*) Zendavesta I, S. 399, 403 f. **) S. 406.

***) Zwar findet sich diese Definition nicht wörtlich bei Fechner, aber sie ist die einfachste Formulirung und kürzeste Zusammenfassung der schönen Gedanken, die er I, S. 373—389 ausgeführt hat.

ſelbſt hinein, es folgt nur der dialektiſchen Nöthigung, mit welcher jeder Begriff aus ſeiner eigenen Fruchtbarkeit wieder neue gebiert". Erſt nachträglich, wenn die Spekulation ihre Conſtruktion vollzogen habe, müſſe die Reflexion auf die Wirklichkeit hinzutreten als Probe, ob das Reſultat der Spekulation mit dem thatſächlichen Beſtand der Welt ſtimme oder nicht, in welch' letzterem Fall der Fehler in der Begriffsrechnung aufzuſuchen ſei. Rothe theilt alſo ganz die Methode der Hegel'ſchen Dialektik, deren Unfähigkeit, aus der leeren Denkform heraus die erfüllte Wirklichkeit zu begreifen, ſchon ſeit der Schelling-ſchen Kritik derſelben als anerkannte Wahrheit zu betrachten iſt. Wenn nun gleichwohl Rothe nicht ſowohl zur Hegel'ſchen, als, was die Reſultate ſeiner Spekulation betrifft, zur Schelling'ſchen Schule zu zählen ſein dürfte, ſo hängt dies mit der höchſt eigenthümlichen Unterſcheidung zuſammen, die er zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Spekulation aufſtellt, wodurch die letztere von vornherein nach Inhalt und Richtung ganz anders als erſtere angelegt ſein ſoll. Die philoſophiſche Spekulation ſoll ausgehen vom reinen Ichbewußtſein, dieſem formalen Akt des Sichſelbſtdenkens, bei welchem von jedem Inhalt abstrahirt ſei; die theologiſche Spekulation hingegen vom Gottesbewußtſein, welches dem Ichbewußtſein in ganz gleicher unmittelbarer Gewißheit koordinirt und daher zum Ausgangspunkt einer ſelbſtſtändigen, der philoſophiſchen ganz parallel gehenden Spekulation geeignet ſei. Iſt hiermit der Dualismus ſchon in das formale Prinzip aufgenommen, ſo iſt dann kein Wunder, wenn er auch den Inhalt dieſer Spekulation fortgehend beherrſcht. Was ſollte denn aber hindern, die theologiſche Spekulation etwas weiter zurückzuverfolgen und das Gottesbewußtſein ſelbſt als im Bewußtſein begründet abzuleiten? Indem Rothe ſtatt deſſen mit einer willkürlichen petitio principii beginnt, hat er dann freilich auch für den Fortgang der Spekulation der Willkür eines mehr phantaſievollen als ſtreng logiſchen Denkens die Thüre geöffnet und ſo mehr eine Theoſophie als eine wirkliche Religionsphiloſophie gegeben. Wir geben hier nur einen ſummariſchen Ueberblick ſeines Syſtems.

Es geht aus vom Begriff des Abſoluten, als des ſchlechthin Durchſichſelbſtbeſtimmten, der causa sui. In dieſem Begriff findet Rothe, wie Schelling und Weiße, den Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit; Gott iſt alſo zunächſt reine Potenz, beſtimmungsloſes

indifferentes Weſen. Aus dieſem verborgenen Grund erhebt ſich die Aktualität Gottes in doppelter Form, als Perſönlichkeit und Natur (wobei früher die Natur als cauſale Baſis der Perſönlichkeit vorangeſtellt war, wie bei Weiße dem Willen; ſpäter, in der 2. Aufl.*) dagegen ſoll die Perſönlichkeit als das erſte Moment direkt aus der Potenz ſich erheben und den weitern Prozeß beherrſchen — wobei freilich um ſo ſchwerer ſich etwas Beſtimmtes denken läßt, da alle Analogie mit dem endlichen Geiſt uns hierbei vollends ganz verläßt und überdem ein „Entwicklungsprozeß" ohne jede zeitliche Succeſſion ſich ohne Widerſpruch nicht denken läßt.) Die Beziehung dieſer drei Momente Gottes auf die dogmatiſche Trinität erklärt Rothe — im Unterſchied von Weiße — für eine nur ganz entfernte und unweſentliche. Mit dem göttlichen Ich iſt nun aber ferner unmittelbar auch ſein Nichtich geſetzt, und zwar als ideales, blos gedachtes unwillkürlich, aber als reales, geſetztes Sein durch freie Selbſtbeſtimmung, welche die phyſiſche Nothwendigkeit aus- und nur die moraliſche der Liebe einſchließe. Dies von Gott ſeinem Ich entgegengeſetzte und ſo realiſirte Nichtich ſoll die Materie ſein, wobei Rothe uns freilich nicht über die Schwierigkeit hinwegzuhelfen weiß, wie ein reines Nichts durch einen bloßen Willensakt zu einer ſo ſoliden Realität verwandelt werden könne, wie die Materie in dieſem Syſtem ſich ferner erweiſt. Als ſelbſtgeſetzte Schranke ſeiner Abſolutheit kann Gott ſie nicht einfach nur beſtehen laſſen, ſondern muß ſie zum Objekt ſeiner aufhebenden Thätigkeit machen. Dieſe Aufhebung kann aber, da das Daſein des Nichtich Gottes doch in gewiſſem Sinn eine Nothwendigkeit iſt, nicht in einfacher Negation deſſelben beſtehen, ſondern ſie beſteht darin, daß Gott in ſein Nichtich, die Materie, ſein göttliches Ich, den Geiſt, hineinſetzt und dadurch erſteres zu ſeinem andern Ich, zum kreatürlichen Geiſt erhebt. Und eben dies Aufheben der ungöttlichen Materie durch Bildung derſelben zum Organ des göttlichen (beziehungsweiſe Gott ähnlichen) Geiſtes, dies Vergeiſtigen des geiſtloſen Seins iſt der fortgehende Schöpfungsprozeß; er kann inſofern aufgefaßt werden als eine fortgehende „Weltwerdung" oder, noch konkreter ſeinem eigentlichen Endziel nach, „Menſchwerdung Gottes innerhalb des materiellen Daſeins;" ebenſo aber auch, ſofern ja doch die Materie

*) Theologiſche Ethik, 2. Aufl., I, S. 122.

dabei das Subſtrat aller Formbildungen iſt, als „Prozeß der Entwicklung der Kreatur aus ſichſelbſt heraus“, wobei jede folgende Kreatur durch alle vorangehenden zwar vermittelt, aber prinzipiell verurſacht doch nur durch die dem ganzen Prozeß innewirkende Schöpferkraft Gottes iſt. Inſofern alſo die göttliche Schöpferthätigkeit auf jeder Stufe an die vorangehenden Geſchöpfe als ihre Vermittlungen und in letzter Inſtanz an die Materie als ihr Subſtrat gebunden iſt, iſt ſie keine rein abſolute. Eben darauf beruht das Unfertige jeder Weltſtufe und die jeweilige Unvollkommenheit jedes Weltzuſtandes; alles Defekte in der geſchöpflichen Welt, das ſich als Uebel fühlbar macht, zuletzt auch ſeine geiſtige Zuſpitzung im Böſen, als dem konträren Gegenſatz gegen den göttlichen Geiſt, ſtammt ſonach in letzter Inſtanz von der noch nicht aufgehobenen und nie ganz aufgehobenen Materie, dieſer an ſich nichtigen, primitiven Kreatur, ohne die Gott nicht zu ſchaffen anfangen, mit der er nicht zu ſchaffen vollenden kann. Auf jeder Schöpfungsſtufe bleibt, auch wenn eine Weltepoche ihren Abſchluß gefunden hat, doch immer noch eine Schlacke unüberwundener Materie als Niederſchlag des vorangegangenen Vergeiſtigungsprozeſſes übrig, welcher eine neue Schöpfungsepoche fordert und für dieſelbe nicht bloß das Material ſondern auch zugleich das Bindemittel der Continuität mit den vorangehenden Epochen bildet. Daher löſt ſich die ſtarre Ruhe der kirchlichen Eſchatologie bei Rothe ganz ähnlich, wie bei ſeinem alten Geiſtesverwandten Origenes, in eine endloſe Reihe neuer Weltſchöpfungen, in einen ewigen Prozeß zeitlich ſuccedirender Entwicklungsſtufen auf.

Mit dieſen kosmogoniſchen Grundgedanken hängt aber auch die Auffaſſung der ſittlichen Beſtimmung der Menſchheit auf's engſte zuſammen. Daſſelbe, was für Gott Gegenſtand ſeines ſucceſſiven Schaffens iſt, die Aufhebung der Materie in ihrem Gegenſatz zum Geiſt, die Vergeiſtigung des materiellen Seins, bildet auch die ſittliche Aufgabe für die Thätigkeit der kreatürlichen Perſönlichkeiten: Zueignung der materiellen Natur an die menſchliche Perſönlichkeit durch die aus der Selbſtbeſtimmung der letztern hervorgehende Beſtimmung der erſtern. Darin liegt als formales Prinzip: die Erhebung der Perſönlichkeit aus der natürlichen Unfreiheit oder materiellen Beſtimmtheit zur vollen Freiheit in ſich ſelbſt, die Autexuſie, welche den moraliſchen oder perſönlichen Charakter alles Handelns bedingt. Das materiale

Prinzip aber ist: Aneignung der Natur an die Persönlichkeit zu ihrem dienstbaren Organismus mittelst der mannigfachen sittlichen Bearbeitung der Welt; der seiner selbst Herr gewordene kreatürliche Geist soll auch Herr werden über die ganze Welt. In dieser Ueberwindung der Natur durch und für den Geist besteht der sittliche Prozeß, in welchem sich der göttliche Schöpfungsprozeß also in zweiter Potenz und in endlich-persönlich vermittelter Form fortsetzt.*) Und eben darum, weil das menschlich-sittliche Handeln an sich schon die Fortsetzung des göttlich-schöpferischen Thuns, der göttliche Weltzweck identisch ist mit des Menschen sittlichem Zweck, darum ist das Sittliche nach Rothe an sich und in seiner Normalität eins mit dem Religiösen und umgekehrt. Ist das Sittliche formal ein Handeln aus dem Wesen der Persönlichkeit und material ein Behandeln der Natur für den Zweck der Persönlichkeit: so ist es zugleich ein Handeln aus der Gemeinschaft Gottes, weil aus der bestimmenden Einwirkung der Urpersönlichkeit auf die werdende menschliche Persönlichkeit, und ein Handeln für den persönlichen Zweck Gottes, nehmlich für seine Einwohnung als Persönlichkeit im kosmischen Sein; kurz, die sittliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit vollzieht sich als zugleich Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit. Aus diesem Bedingtsein der religiösen Bestimmtheit vom Vorhandensein der persönlichen also sittlichen Bestimmtheit folgert nun Rothe den für seine Ethik so wichtigen Satz, daß das Religiöse überhaupt nur Wirklichkeit habe am Sittlichen, das Maß des Einen auch das des andern sei und normaler Weise beide, Sittlichkeit und Frömmigkeit, sich decken. Eine bloße, sittlich leere Frömmigkeit ist ihm eine contradictio in adjecto, eine unwirkliche, gespenstige Frömmigkeit, leere abstrakte Form der Frömmigkeit ohne irgend einen wirklichen Inhalt. Insbesondere die christliche Frömmigkeit fällt in concreto schlechthin zusammen mit der reinen und vollen Sittlichkeit und eben deswegen fällt auch ihre Gemeinschaft, die christliche Kirche, in ihrer Vollendung schlechthin zusammen mit der vollendeten sittlichen Gemeinschaft, dem Staat.**) Die Bestimmung der Kirche und des Kultus, im Staat und im Kulturleben allmälig aufzugehen, ist die praktische Consequenz der

*) Theologische Ethik, 1. Aufl., § 117.
**) Theologische Ethik, 1. Aufl., § 118.

Anſchauung, daß die Frömmigkeit allen ihren konkreten Inhalt nur an der Sittlichkeit habe. Wir müſſen dieſen Satz bei aller Anerkennung der Wahrheit, die in der innigen Beziehung von Frömmigkeit und Sittlichkeit freilich liegt, doch für ſchief halten. Die Frömmigkeit, wie ſehr ſie auch normaler Weiſe Motiv ſittlichen Handelns ſein wird, geht ja doch gar nicht in dieſem auf, ſondern ſchließt auch metaphyſiſche Vorſtellungen und Gefühle, die ihnen entſprechen, in ſich — was beides nicht zum ſittlichen Handeln gehört. Es ſind eben doch immer zwei weſentlich disparate Gebiete, die als ſolche zwar innigſt verbunden ſein, aber nie ſich „ſchlechthin decken", nie eins in das andere „aufgehen" können. Dies „Aufgehen" disparater Sphären in einander iſt eine Nachwirkung der dialektiſchen Methode Hegel's, deren Acceptirung ſich hiernach in der ſchiefen Verhältnißbeſtimmung von Religion und Sittlichkeit, Kirche und Staat ſchließlich noch einmal rächt. Hingegen weiſt der Dualismus des perſönlichen Gottes und der von ihm zwar geſchaffenen aber ihm doch ſtets als ſein reelles Gegentheil widerſtrebenden Materie das Rothe'ſche Syſtem mehr in die Verwandtſchaft der neuſchellingiſchen Theoſophie und der alten Gnoſis als des abſoluten Idealismus Hegel's.

Als die gemeinſame Tendenz dieſer neuſchellingiſchen Philoſophie läßt ſich dies bezeichnen: mit der Perſönlichkeit und überweltlichen Selbſtändigkeit Gottes ſeine Innerweltlichkeit und weltbegründende Abſolutheit zu vereinigen. Dabei gehen die Einen vom aprioriſchen Begriff des Abſoluten aus, wie Rothe zugeſtandenermaßen und Weiße faktiſch, die Andern von der Weltwirklichkeit, wie Fechner. Eine Verbindung beider Methoden ſucht J. H. Fichte in ſeiner „ſpekulativen Theologie" zu geben. Er geht aus von der Weltwirklichkeit und ſchließt von ihr auf ihren transſcendenten Grund. Da kommt er zunächſt auf ein ewiges Univerſum,*) als die wahre raum- und zeitloſe Subſtantialität, welche der Erſcheinungswelt zu Grunde liege und die Urwirklichkeit in allem räumlichen und zeitlichen Daſein bilde. Dieſes „ewige Univerſum" beſteht aus den „Urpoſitionen oder Monaden," welche innere Beſtimmtheiten des ſelbſtbewußten Willens Gottes ſein ſollen. Denn ſie bilden ein Syſtem von auf einander bezogenen Mitteln und Zwecken, alſo Gedanken, Ideen einer ſie ein-

*) Spekulative Theologie, S. 442—503.

heitlich befassenden Vernunft oder konkreter eines selbstbewußten Subjekts, denn nur in einem solchen könne die letzte und vollkommene Einheit liegen, auf welche die einheitliche Zweckbeziehung der räumlich-zeitlich getheilten Weltwirklichkeit zurückweist. Aber nicht bloße Ideen können die „Urpositionen" sein, da ja in ihnen auch Realität und die Kraft der Selbstrealisirung zur Welt des Daseins liege; also müsse neben der göttlichen Vernunft oder seinem anschauenden Denken auch sein Wille als die Urrealität in den Urpositionen gesetzt sein. Sie sind also die zunächst inneren Sonderungen des einen bewußten Willens Gottes und so bilden sie dem selbstbewußt einigenden Ich gegenüber die „Natur in Gott." Auf diesen Begriff dringt auch Fichte, wie fast diese ganze Schule, als auf das einzige Mittel, um Gott ebenso in sich lebendig wie von der Welt unabhängig und wesentlich verschieden denken zu können; ob freilich diese Vorstellung nicht vielmehr ein schemenhaftes Spiegelbild der wirklichen Welt sei, das zwischen diese und den sie belebenden Geist Gottes als trennender Keil eingetrieben werde, wodurch also nur Gott zu einem weltartigen Wesen außerhalb der Welt gemacht würde: Diese Frage drängt sich gegenüber den mannigfachen Wendungen dieser Theorie immer wieder auf. — Diese innergöttlichen Urpositionen bilden nun den Stoff der Weltschöpfung. Diese selbst jedoch denkt Fichte als einen derartigen Akt persönlicher Freiheit Gottes, daß dessen Wesen davon garnicht berührt werde, daß also sowohl die Idee Gottes auch ohne alle Beziehung auf die Welt ganz die gleiche bleibe, wie auch die Welt als ebensogut nicht sein könnend gedacht werden müsse; — eine Anschauungsweise, in welcher sich augenfällig zeigt, wie die Persönlichkeitsvorstellung Gottes der Gefahr deistischer Abstraktion fast unvermeidlich verfällt. Näher besteht nach Fichte die Schöpfung darin, daß Gott die in ihm an sich zur Einheit zusammengeschlossenen Urpositionen aus diesem innergöttlichen Bande zur Selbständigkeit entläßt, womit sie in räumliche und zeitliche Differenzirungen gegen einander treten und damit die sich selbst verwirklichenden Kräfte des Endlichen werden. Durch ihre Verselbständigung wirken sie nun zunächst zwar als außer- und ungöttliche blinde Sonderwillen oder Kräfte; aber zugleich wirkt doch auch so noch in ihnen die harmonisirende Macht ihres Ursprungs nach: die Einheit der Urpositionen im ewigen Universum wirkt durch die Besonderung hindurch und bewirkt so auch in der bewußtlosen

religionen als ausschließliches Eigenthum beigelegt wissen will.“*) Uebrigens ist, wie auch Weiße anderwärts bemerkt, diese weitherzige Anschauung auch der alten Kirche nicht fremd gewesen, sondern in ihrer Lehre vom vorchristlichen Wirken des Logos auf's bestimmteste ausgedrückt.

Die heidnische Welt fand den Fortschritt über das mythologische Bewußtsein in der philosophischen Spekulation, besonders der platonischen, die in der „Idee des Guten“ ein monotheistisches Prinzip hatte, das mit dem alttestamentlichen Monotheismus in Parallele gesetzt werden kann.**) Der letztere beruht zwar nach Weiße auf einer göttlichen Offenbarung im engeren Sinn, aber „keineswegs in einem solchen, wodurch die herkömmliche Ausschließung der polytheistischen Religionen von dem gemeinsamen Begriff der Menschwerdung des Göttlichen könnte gerechtfertigt werden“.***) Es ist das Zurücktreten der Imagination und ihrer mythologischen Gebilde vor der sittlichen Willensthätigkeit und ihrer volksgestaltenden und geschichtebildenden Energie, welche das Gottesbewußtsein der Hebräer von Anfang auszeichnete. Die Gesetzgebung Moses hat die Bedeutung einer Befreiungsthat in dem typischen Sinn, daß sie für immer der Menschheit als ihre göttliche Bestimmung die Erhebung über die Natur zu einer sittlichen Lebensordnung vorhält. Aber gegen die volksthümliche Beschränktheit, welche auch mit diesem Gottesbewußtsein verknüpft war, erhebt sich befreiend und das universelle religiöse Ideal voraus andeutend das Prophetenthum, vergleichbar der Philosophie und noch mehr der Mysterienlehre der Griechen. Zur Vollendung kommt der weltgeschichtliche Prozeß der Menschwerdung Gottes oder der Verwirklichung der „Sohnmenschheit“ in Jesus, der die geschichtlichen Prämissen in sich zur persönlichen Bewußtseinsthat zusammenfaßte. „Nicht als ein physisches Ereigniß, wie der Mythus sie erscheinen lassen würde, sondern als eine ethische Werdethat, im Innern, in der geistigen Entwicklungsgeschichte jener einzigartigen Persönlichkeit sich vollziehend, haben wir jene Einkehr, jene Einsenkung der göttlichen Natur in die menschliche zu verstehen, wodurch der Mensch Jesus von Nazareth vor allen andern Sterblichen zum Organe der höchsten Gottesoffenbarung, zum leiblichen, persönlichen „Sohn-

*) III, S. 243. **) III, S. 257. ***) III, S. 259.

menſchen" geworden iſt .. Das Eigenthümliche dieſer Perſönlichkeit läßt ſich zuſammenfaſſen in dem Begriffe einer im höchſten Wortſinn genialen Begabung, analog im Allgemeinen der ſpecifiſchen Begabung aller der geſchichtlichen Perſönlichkeiten, welche zu einer ſchöpferiſchen neubelebenden Wirkſamkeit auf dem Gebiete der Religion erſehen ſind, insbeſondere der Propheten Israels, doch ſo, daß in der Perſon dieſes Göttlichen eine außerordentliche Steigerung der Gaben des Talentes und des Genius anzunehmen ſind .. Die religiöſe Erfahrung ſteigerte ſich in ihm zur Vollkraft einer inneren Offenbarung, welche die geſchichtliche Gottesoffenbarung im menſchlichen Geſchlecht erſt auf den Gipfel ihrer Vollendung erhebt, indem ſie zum erſtenmal die volle Wahrheit des Gottesbegriffes in der Unmittelbarkeit des Selbſtbewußtſeins umfaſſend, Gemüth und Willen der Perſönlichkeit in vollſtändiger Durchdringung nach ſich ausprägt und ſo ein perſönliches Daſein zu lebendiger, anſchaulicher Erſcheinung ausgebiert, welches innerhalb der Grenzen der Menſchheit rein und vollſtändig das Bild der Gottheit anſich darſtellt".*) Es iſt dies im Weſentlichen die Schleiermacher'ſche Chriſtologie, nur mit dem Unterſchied, daß ſie bei Schleiermacher dogmatiſches Poſtulat des Gemeindebewußtſeins, bei Weiße hingegen Abſchluß einer umfaſſenden Spekulation iſt; ſcheint ſie dadurch ſolider fundamentirt zu ſein, ſo iſt andererſeits freilich hierbei der Hiatus zwiſchen dem Prinzip, mit welchem es die religionsphiloſophiſche Spekulation zu thun hatte, und der Perſon, zu welcher dann der Dogmatiker miteinemmal überſchreitet, um ſo augenfälliger. — Die weitere dogmatiſche Ausführung gehört nicht mehr in unſern vorliegenden Gegenſtand.

An Weiße können wir G. Fechner anreihen, deſſen Spekulation mit jener viel Verwandtſchaft hat, auch direkt ſich theilweiſe an ſie anſchließt. Vor Allem theilt er den methodiſchen Grundſatz, daß die Spekulation auf die Erfahrung ſich ſtützen und von ihr aus genetiſch ihre Begriffe zu gewinnen habe. Und man muß ihm zugeſtehen, daß er mit dieſem Grundſatz ganz anders Ernſt macht, als Weiße. Als gediegener Naturforſcher geht er in ſeiner Schrift: „Zendaveſta oder über die Dinge des Himmels und des Jenſeits" vom Standpunkt der Naturbetrachtung aus und ſchreitet meiſt mittelſt Analogie-Schluſſes

*) III, S. 305, 315, 321 f.

vom unmittelbar Gegebenen zum Ferneren und Fernsten, vom kleinsten Kreis zu Weiterem und Höchstem. Aber freilich theilt auch er das Schicksal Weiße's, in allzukühnem Flug der Spekulation das besonnene Maß zu sehr außer Acht zu lassen und sich in phantastische Dichtungen zu verlieren.

So sind ihm die Erde und die andern Weltkörper beseelte Wesen von höherer geistiger Stufe als die Menschen, Halbgötter und Mittelwesen zwischen Gott und unserer Art, worin er die Wahrheit der biblischen Angelologie findet. Wie die Menschengeister zusammt allem übrigen Erdenleben als Momente im Einen bewußten Erdgeist einbegriffen sind, so ist der Erdgeist zusammt allen andern siderischen Geistern im Einen bewußten Weltgeist oder in Gott einbegriffen. Das Verhältniß Gottes zur Welt denkt Fechner sich in Analogie des Verhältnisses unseres einheitlichen Geistes zur Totalität der ihm einbegriffenen höheren und niederen Funktionen und Zustände, insbesondere das Verhältniß der Natur zu Gott wie das unseres Leibes zu unserem bewußten Ich: die Natur ist so wenig selbst Gott, als sie von Gott getrennt oder außer Gott ist, sie ist „die äußere Seite oder Erscheinung, Aeußerung Gottes;" Gott ist ebenso über der Natur, wie unser bewußtes Ich über unserem Leib ist; „nur muß dieses Ueber nicht mit einem Außer verwechselt werden".*) Die schöpferische Thätigkeit Gottes besteht darin, daß er in sich selbst Unterschiede setzt, welche man ihrer allgemeinsten Grundlage nach in den elementaren Bewegungsphänomenen (Aetherbewegungen) finden kann, aus welchen dann die vernünftige Ordnung der Welt entwickelt wird; darin besteht die fortgehende Schöpfung, die also eine stete Selbstentwicklung Gottes ist, in welcher er sein inneres Wesen, sich selbst zur Erscheinung bringt; die Welt ist die objektive Selbsterscheinung Gottes. Aus der Analogie mit dem endlichen Geist wird auch das Dasein des Uebels in der Welt erklärt: wie Vieles in uns und durch unser niederes Leben bewirkt, dennoch nicht von unserem vernünftigen Willen gewollt ist, so ist auch das Uebel der Welt (einschließlich des moralisch Bösen) zwar wie alles Daseiende in Gott und durch ihn, aber nicht durch seinen (oberen) Willen, vielmehr ist es der Grund, gegen den sich die Kraft und Thätigkeit seines oberen Willens selbst stemmt, um es zu

*) Zendaveſta I, S. 423.

heben und zu heilen, zu versöhnen und zum Guten zu wenden.*) Diesem Willen, das Disharmonische zur Harmonie in sich selber aufzuheben, entspricht, weil er seines Ziels stets sicher ist, auch das Gefühl dieser Harmonie des Ganzen oder die Seligkeit Gottes. Doch schließt auch diese obere Lust Gottes eine untere Unlust nicht aus, die er in und mit uns und überhaupt allen empfindenden Wesen mitfühlt. So ist auch das Leiden, das sonst als Vorrecht des Endlichen betrachtet zu werden pflegt, ein wirklich empfundenes Moment des göttlichen Lebens selbst, nur aber insofern in ihm anders als in uns, „als er auch zugleich die Wendung und die Lösung und den Ueberschlag in Lust vorausfühlt;“**) es ist wohl in ihm, aber nur als überwundenes Moment, das das Einssein Gottes mit sich im Ganzen nie aufhebt, vielmehr in dieser absoluten Harmonie aufgehoben wird. Daß dieser Gedanke, so fremdartig er für einen abstrakten Gottesbegriff klingt, doch von bedeutendem spekulativem wie religiösem Werth ist, scheint mir außer Zweifel.

Auch sonst findet man in dieser eigenartigen Spekulation manche anregende und fruchtbare Gedankenkörner; freilich auch ebenso viele taube Blüthen einer luxurirenden Phantasie, zu welchen besonders die weitausgesponnenen Schilderungen der Geisterzustände im Jenseits gehören. Doch darf man sich durch derartige Sonderlichkeiten nicht abhalten lassen, den Werth einer Weltanschauung zu würdigen, welche vom Erfahrungsboden ausgehend zu einem „Monismus des unendlichen Geistes“ gelangt, der die feste metaphysische Basis bildet für den schönen Begriff der Religion: Sich in Gott und durch ihn mit der Welt eins fühlen und wissen und wollen.***)

Am nächsten schließt sich an die Weiße'sche Spekulation an die spekulative Theologie von Richard Rothe, wie sie in dessen theologischer Ethik niedergelegt ist. Was Weiße faktisch thut, ohne daß er es prinzipiell thun will, das machte Rothe mit seltener Offenheit und Entschiedenheit zum Prinzip: das rein aprioriſche Construiren aus dem bloßen Begriff. „Das (spekulative) Denken schließt, so lange es spekulirt, sein Auge nach außen schlechthin und schaut nur in sich

*) Zendaveſta I, S. 399, 403 f. **) S. 406.

***) Zwar findet sich diese Definition nicht wörtlich bei Fechner, aber sie ist die einfachste Formulirung und kürzeste Zusammenfassung der schönen Gedanken, die er I, S. 373—389 ausgeführt hat.

ſelbſt hinein, es folgt nur der dialektiſchen Nöthigung, mit welcher jeder Begriff aus ſeiner eigenen Fruchtbarkeit wieder neue gebiert". Erſt nachträglich, wenn die Spekulation ihre Conſtruktion vollzogen habe, müſſe die Reflexion auf die Wirklichkeit hinzutreten als Probe, ob das Reſultat der Spekulation mit dem thatſächlichen Beſtand der Welt ſtimme oder nicht, in welch' letzterem Fall der Fehler in der Begriffsrechnung aufzuſuchen ſei. Rothe theilt alſo ganz die Methode der Hegel'ſchen Dialektik, deren Unfähigkeit, aus der leeren Denkform heraus die erfüllte Wirklichkeit zu begreifen, ſchon ſeit der Schelling-ſchen Kritik derſelben als anerkannte Wahrheit zu betrachten iſt. Wenn nun gleichwohl Rothe nicht ſowohl zur Hegel'ſchen, als, was die Reſultate ſeiner Spekulation betrifft, zur Schelling'ſchen Schule zu zählen ſein dürfte, ſo hängt dies mit der höchſt eigenthümlichen Unterſcheidung zuſammen, die er zwiſchen philoſophiſcher und theologiſcher Spekulation aufſtellt, wodurch die letztere von vornherein nach Inhalt und Richtung ganz anders als erſtere angelegt ſein ſoll. Die philoſophiſche Spekulation ſoll ausgehen vom reinen Ichbewußtſein, dieſem formalen Akt des Sichſelbſtdenkens, bei welchem von jedem Inhalt abſtrahirt ſei; die theologiſche Spekulation hingegen vom Gottesbewußtſein, welches dem Ichbewußtſein in ganz gleicher unmittelbarer Gewißheit koordinirt und daher zum Ausgangspunkt einer ſelbſtſtändigen, der philoſophiſchen ganz parallel gehenden Spekulation geeignet ſei. Iſt hiermit der Dualismus ſchon in das formale Prinzip aufgenommen, ſo iſt dann kein Wunder, wenn er auch den Inhalt dieſer Spekulation fortgehend beherrſcht. Was ſollte denn aber hindern, die theologiſche Spekulation etwas weiter zurückzuverfolgen und das Gottesbewußtſein ſelbſt als im Bewußtſein begründet abzuleiten? Indem Rothe ſtatt deſſen mit einer willkürlichen petitio principii beginnt, hat er dann freilich auch für den Fortgang der Spekulation der Willkür eines mehr phantaſievollen als ſtreng logiſchen Denkens die Thüre geöffnet und ſo mehr eine Theoſophie als eine wirkliche Religionsphiloſophie gegeben. Wir geben hier nur einen ſummariſchen Ueberblick ſeines Syſtems.

Es geht aus vom Begriff des Abſoluten, als des ſchlechthin Durchſichſelbſtbeſtimmten, der causa sui. In dieſem Begriff findet Rothe, wie Schelling und Weiße, den Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit; Gott iſt alſo zunächſt reine Potenz, beſtimmungsloſes

indifferentes Wesen. Aus diesem verborgenen Grund erhebt sich die Aktualität Gottes in doppelter Form, als Persönlichkeit und Natur (wobei früher die Natur als causale Basis der Persönlichkeit vorangestellt war, wie bei Weiße dem Willen; später, in der 2. Aufl.*) dagegen soll die Persönlichkeit als das erste Moment direkt aus der Potenz sich erheben und den weitern Prozeß beherrschen — wobei freilich um so schwerer sich etwas Bestimmtes denken läßt, da alle Analogie mit dem endlichen Geist uns hierbei vollends ganz verläßt und überdem ein „Entwicklungsprozeß" ohne jede zeitliche Succession sich ohne Widerspruch nicht denken läßt.) Die Beziehung dieser drei Momente Gottes auf die dogmatische Trinität erklärt Rothe — im Unterschied von Weiße — für eine nur ganz entfernte und unwesentliche. Mit dem göttlichen Ich ist nun aber ferner unmittelbar auch sein Nichtich gesetzt, und zwar als ideales, blos gedachtes unwillkürlich, aber als reales, gesetztes Sein durch freie Selbstbestimmung, welche die physische Nothwendigkeit aus- und nur die moralische der Liebe einschließe. Dies von Gott seinem Ich entgegengesetzte und so realisirte Nichtich soll die Materie sein, wobei Rothe uns freilich nicht über die Schwierigkeit hinwegzuhelfen weiß, wie ein reines Nichts durch einen bloßen Willensakt zu einer so soliden Realität verwandelt werden könne, wie die Materie in diesem System sich ferner erweist. Als selbstgesetzte Schranke seiner Absolutheit kann Gott sie nicht einfach nur bestehen lassen, sondern muß sie zum Objekt seiner aufhebenden Thätigkeit machen. Diese Aufhebung kann aber, da das Dasein des Nichtich Gottes doch in gewissem Sinn eine Nothwendigkeit ist, nicht in einfacher Negation desselben bestehen, sondern sie besteht darin, daß Gott in sein Nichtich, die Materie, sein göttliches Ich, den Geist, hineinsetzt und dadurch ersteres zu seinem andern Ich, zum kreatürlichen Geist erhebt. Und eben dies Aufheben der ungöttlichen Materie durch Bildung derselben zum Organ des göttlichen (beziehungsweise Gott ähnlichen) Geistes, dies Vergeistigen des geistlosen Seins ist der fortgehende Schöpfungsprozeß; er kann insofern aufgefaßt werden als eine fortgehende „Weltwerdung" oder, noch konkreter seinem eigentlichen Endziel nach, „Menschwerdung Gottes innerhalb des materiellen Daseins;" ebenso aber auch, sofern ja doch die Materie

*) Theologische Ethik, 2. Aufl., I, S. 122.

dabei das Subſtrat aller Formbildungen iſt, als „Prozeß der Entwicklung der Kreatur aus ſichſelbſt heraus“, wobei jede folgende Kreatur durch alle vorangehenden zwar vermittelt, aber prinzipiell verurſacht doch nur durch die dem ganzen Prozeß innewirkende Schöpferkraft Gottes iſt. Inſofern alſo die göttliche Schöpferthätigkeit auf jeder Stufe an die vorangehenden Geſchöpfe als ihre Vermittlungen und in letzter Inſtanz an die Materie als ihr Subſtrat gebunden iſt, iſt ſie keine rein abſolute. Eben darauf beruht das Unfertige jeder Weltſtufe und die jeweilige Unvollkommenheit jedes Weltzuſtandes; alles Defekte in der geſchöpflichen Welt, das ſich als Uebel fühlbar macht, zuletzt auch ſeine geiſtige Zuſpitzung im Böſen, als dem konträren Gegenſatz gegen den göttlichen Geiſt, ſtammt ſonach in letzter Inſtanz von der noch nicht aufgehobenen und nie ganz aufgehobenen Materie, dieſer an ſich nichtigen, primitiven Kreatur, ohne die Gott nicht zu ſchaffen anfangen, mit der er nicht zu ſchaffen vollenden kann. Auf jeder Schöpfungsſtufe bleibt, auch wenn eine Weltepoche ihren Abſchluß gefunden hat, doch immer noch eine Schlacke unüberwundener Materie als Niederſchlag des vorangegangenen Vergeiſtigungsprozeſſes übrig, welcher eine neue Schöpfungsepoche fordert und für dieſelbe nicht bloß das Material ſondern auch zugleich das Bindemittel der Continuität mit den vorangehenden Epochen bildet. Daher löſt ſich die ſtarre Ruhe der kirchlichen Eſchatologie bei Rothe ganz ähnlich, wie bei ſeinem alten Geiſtesverwandten Origenes, in eine endloſe Reihe neuer Weltſchöpfungen, in einen ewigen Prozeß zeitlich ſuccedirender Entwicklungsſtufen auf.

Mit dieſen kosmogoniſchen Grundgedanken hängt aber auch die Auffaſſung der ſittlichen Beſtimmung der Menſchheit auf's engſte zuſammen. Daſſelbe, was für Gott Gegenſtand ſeines ſucceſſiven Schaffens iſt, die Aufhebung der Materie in ihrem Gegenſatz zum Geiſt, die Vergeiſtigung des materiellen Seins, bildet auch die ſittliche Aufgabe für die Thätigkeit der kreatürlichen Perſönlichkeiten: Zueignung der materiellen Natur an die menſchliche Perſönlichkeit durch die aus der Selbſtbeſtimmung der letztern hervorgehende Beſtimmung der erſtern. Darin liegt als formales Prinzip: die Erhebung der Perſönlichkeit aus der natürlichen Unfreiheit oder materiellen Beſtimmtheit zur vollen Freiheit in ſich ſelbſt, die Autexuſie, welche den moraliſchen oder perſönlichen Charakter alles Handelns bedingt. Das materiale

Prinzip aber ist: Aneignung der Natur an die Persönlichkeit zu ihrem dienstbaren Organismus mittelst der mannigfachen sittlichen Bearbeitung der Welt; der seiner selbst Herr gewordene kreatürliche Geist soll auch Herr werden über die ganze Welt. In dieser Ueberwindung der Natur durch und für den Geist besteht der sittliche Prozeß, in welchem sich der göttliche Schöpfungsprozeß also in zweiter Potenz und in endlich-persönlich vermittelter Form fortsetzt.*) Und eben darum, weil das menschlich-sittliche Handeln an sich schon die Fortsetzung des göttlich-schöpferischen Thuns, der göttliche Weltzweck identisch ist mit des Menschen sittlichem Zweck, darum ist das Sittliche nach Rothe an sich und in seiner Normalität eins mit dem Religiösen und umgekehrt. Ist das Sittliche formal ein Handeln aus dem Wesen der Persönlichkeit und material ein Behandeln der Natur für den Zweck der Persönlichkeit: so ist es zugleich ein Handeln aus der Gemeinschaft Gottes, weil aus der bestimmenden Einwirkung der Urpersönlichkeit auf die werdende menschliche Persönlichkeit, und ein Handeln für den persönlichen Zweck Gottes, nehmlich für seine Einwohnung als Persönlichkeit im kosmischen Sein; kurz, die sittliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit vollzieht sich als zugleich Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit. Aus diesem Bedingtsein der religiösen Bestimmtheit vom Vorhandensein der persönlichen also sittlichen Bestimmtheit folgert nun Rothe den für seine Ethik so wichtigen Satz, daß das Religiöse überhaupt nur Wirklichkeit habe am Sittlichen, das Maß des Einen auch das des andern sei und normaler Weise beide, Sittlichkeit und Frömmigkeit, sich decken. Eine bloße, sittlich leere Frömmigkeit ist ihm eine contradictio in adjecto, eine unwirkliche, gespenstige Frömmigkeit, leere abstrakte Form der Frömmigkeit ohne irgend einen wirklichen Inhalt. Insbesondere die christliche Frömmigkeit fällt in concreto schlechthin zusammen mit der reinen und vollen Sittlichkeit und eben deswegen fällt auch ihre Gemeinschaft, die christliche Kirche, in ihrer Vollendung schlechthin zusammen mit der vollendeten sittlichen Gemeinschaft, dem Staat.**) Die Bestimmung der Kirche und des Kultus, im Staat und im Kulturleben allmälig aufzugehen, ist die praktische Consequenz der

*) Theologische Ethik, 1. Aufl., § 117.
**) Theologische Ethik, 1. Aufl., § 118.

Anschauung, daß die Frömmigkeit allen ihren konkreten Inhalt nur an der Sittlichkeit habe. Wir müssen diesen Satz bei aller Anerkennung der Wahrheit, die in der innigen Beziehung von Frömmigkeit und Sittlichkeit freilich liegt, doch für schief halten. Die Frömmigkeit, wie sehr sie auch normaler Weise Motiv sittlichen Handelns sein wird, geht ja doch gar nicht in diesem auf, sondern schließt auch metaphysische Vorstellungen und Gefühle, die ihnen entsprechen, in sich — was beides nicht zum sittlichen Handeln gehört. Es sind eben doch immer zwei wesentlich disparate Gebiete, die als solche zwar innigst verbunden sein, aber nie sich „schlechthin decken", nie eins in das andere „aufgehen" können. Dies „Aufgehen" disparater Sphären in einander ist eine Nachwirkung der dialektischen Methode Hegel's, deren Acceptirung sich hiernach in der schiefen Verhältnißbestimmung von Religion und Sittlichkeit, Kirche und Staat schließlich noch einmal rächt. Hingegen weist der Dualismus des persönlichen Gottes und der von ihm zwar geschaffenen aber ihm doch stets als sein reelles Gegentheil widerstrebenden Materie das Rothe'sche System mehr in die Verwandtschaft der neuschellingischen Theosophie und der alten Gnosis als des absoluten Idealismus Hegel's.

Als die gemeinsame Tendenz dieser neuschellingischen Philosophie läßt sich dies bezeichnen: mit der Persönlichkeit und überweltlichen Selbständigkeit Gottes seine Innerweltlichkeit und weltbegründende Absolutheit zu vereinigen. Dabei gehen die Einen vom aprioriischen Begriff des Absoluten aus, wie Rothe zugestandenermaßen und Weiße faktisch, die Andern von der Weltwirklichkeit, wie Fechner. Eine Verbindung beider Methoden sucht J. H. Fichte in seiner „spekulativen Theologie" zu geben. Er geht aus von der Weltwirklichkeit und schließt von ihr auf ihren transscendenten Grund. Da kommt er zunächst auf ein ewiges Universum,*) als die wahre raum- und zeitlose Substantialität, welche der Erscheinungswelt zu Grunde liege und die Urwirklichkeit in allem räumlichen und zeitlichen Dasein bilde. Dieses „ewige Universum" besteht aus den „Urpositionen oder Monaden," welche innere Bestimmtheiten des selbstbewußten Willens Gottes sein sollen. Denn sie bilden ein System von auf einander bezogenen Mitteln und Zwecken, also Gedanken, Ideen einer sie ein-

*) Spekulative Theologie, S. 442—503.

heitlich befaſſenden Vernunft oder konkreter eines ſelbſtbewußten Subjekts, denn nur in einem ſolchen könne die letzte und vollkommene Einheit liegen, auf welche die einheitliche Zweckbeziehung der räumlich-zeitlich getheilten Weltwirklichkeit zurückweiſt. Aber nicht bloße Ideen können die „Urpoſitionen" ſein, da ja in ihnen auch Realität und die Kraft der Selbſtrealiſirung zur Welt des Daſeins liege; alſo müſſe neben der göttlichen Vernunft oder ſeinem anſchauenden Denken auch ſein Wille als die Urrealität in den Urpoſitionen geſetzt ſein. Sie ſind alſo die zunächſt inneren Sonderungen des einen bewußten Willens Gottes und ſo bilden ſie dem ſelbſtbewußt einigenden Ich gegenüber die „Natur in Gott." Auf dieſen Begriff dringt auch Fichte, wie faſt dieſe ganze Schule, als auf das einzige Mittel, um Gott ebenſo in ſich lebendig wie von der Welt unabhängig und weſentlich verſchieden denken zu können; ob freilich dieſe Vorſtellung nicht vielmehr ein ſchemenhaftes Spiegelbild der wirklichen Welt ſei, das zwiſchen dieſe und den ſie belebenden Geiſt Gottes als trennender Keil eingetrieben werde, wodurch alſo nur Gott zu einem weltartigen Weſen außerhalb der Welt gemacht würde: Dieſe Frage drängt ſich gegenüber den mannigfachen Wendungen dieſer Theorie immer wieder auf. — Dieſe innergöttlichen Urpoſitionen bilden nun den Stoff der Weltſchöpfung. Dieſe ſelbſt jedoch denkt Fichte als einen derartigen Akt perſönlicher Freiheit Gottes, daß deſſen Weſen davon garnicht berührt werde, daß alſo ſowohl die Idee Gottes auch ohne alle Beziehung auf die Welt ganz die gleiche bleibe, wie auch die Welt als ebenſogut nicht ſein könnend gedacht werden müſſe; — eine Anſchauungsweiſe, in welcher ſich augenfällig zeigt, wie die Perſönlichkeitsvorſtellung Gottes der Gefahr deiſtiſcher Abſtraktion faſt unvermeidlich verfällt. Näher beſteht nach Fichte die Schöpfung darin, daß Gott die in ihm an ſich zur Einheit zuſammengeſchloſſenen Urpoſitionen aus dieſem innergöttlichen Bande zur Selbſtändigkeit entläßt, womit ſie in räumliche und zeitliche Differenzirungen gegen einander treten und damit die ſich ſelbſt verwirklichenden Kräfte des Endlichen werden. Durch ihre Verſelbſtändigung wirken ſie nun zunächſt zwar als außer- und ungöttliche blinde Sonderwillen oder Kräfte; aber zugleich wirkt doch auch ſo noch in ihnen die harmoniſirende Macht ihres Urſprungs nach: die Einheit der Urpoſitionen im ewigen Univerſum wirkt durch die Beſonderung hindurch und bewirkt ſo auch in der bewußtloſen

Natur die immanente Zweckmäßigkeit, als das erscheinende Abbild der urbildlichen Harmonie der göttlichen Idealwelt. Aber mit der Verselbständigung der Urpositionen zu endlichen Kräften ist nur erst der Grund zur Welt gelegt; die Schöpfung vollzieht sich nach diesem Anfang als fortgehender Prozeß, in welchem Gott in immer höherer Steigerung den Weltzweck: die Einheit der urbildlichen Welt, den in Gegensatz und Spannung gegen einander gerathenen Weltwesen einbildet. Die Schöpfung geht so über in Erhaltung und Vorsehung und diese selbst ist nichts anders als die steigernde Schöpfung oder immer völligere Einigung der Gegensätze des Endlichen.

So interessant diese Combination neuschellingischer spekulativer Theologie mit Leibniz-Herbart'scher Monadologie unleugbar ist, so dürfte doch kaum zu bestreiten sein, daß der Begriff der „Urpositionen" sowohl an sich als im Verhältniß zum persönlichen Ich Gottes etwas Unklares und Schwankendes hat, überhaupt aber die Schwierigkeiten, welche in der Verknüpfung der Persönlichkeit und der Absolutheit Gottes liegen, zu leicht genommen sind. Noch bedenklicher aber erscheint die Art, wie J. H. Fichte seine Theorie der „Urpositionen" in der Anthropologie dazu benutzt, um die persönliche Fortdauer des Menschen auf seine persönliche Anfangslosigkeit, die er als reale Urposition in Gott gehabt habe, zu basiren. Hier ist offenbar die Grenze besonnener Spekulation überschritten. Aber es zeigt sich auf diesem Schlußpunkt freilich zugleich die durchgehende Neigung dieser ganzen — ihrer Intention nach höchst achtbaren — Richtung: das philosophische Denken ununterscheidbar in das theosophische Dichten übergleiten zu lassen.

4. Neuhegelianismus.

Hegel hatte am Schluß seiner Religionsphilosophie gesagt, die Philosophie habe der positiven Religion gegenüber die zwei Seiten: Mit der Bildung und Reflexion habe sie gemein, daß sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibe, sondern dieselbe im Gedanken begreife, ihre bloße Positivität also aufhebe; andererseits aber trete sie in Gegensatz zur Aufklärung, sofern diese gegen den Inhalt gleichgültig sei, an der Wahrheit verzweifele. In diese beiden, beim

Meiſter noch verbundenen, Seiten hat ſich nun aber ſeine Schule von Anfang ſo getheilt, daß je der eine Theil in der einen Seite die ganze und alleinige Wahrheit und Conſequenz der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie fand; wogegen erſt neuerlich dieſen Einſeitigkeiten nach rechts oder links gegenüber eine vermittelnde Spekulation aus der Hegel'ſchen Schule hervorgetreten iſt, welche — nicht ohne lebhafte Fühlung auch mit dem Schleiermacher'ſchen religiöſen Empirismus — als wirklich gewinnbringende und fruchtbare Fortbildung der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie zu betrachten iſt.

Eine Neigung zum Conſervatismus iſt ja der ſpekulativen Philoſophie immer und naturgemäß eigen; wie ſie überall die Vernunft nicht in der Abſtraktion, ſondern in der Wirklichkeit als dem Daſein der Idee aufſucht, ſo kann ſie auch nicht umhin, in dem geſchichtlich Ueberlieferten den vernünftigen Wahrheitsgehalt als die Hauptſache anzuerkennen und denſelben der ſkeptiſchen Reflexion gegenüber in Schutz zu nehmen. Daß daraus ein übertriebenes Reſtaurationsſtreben werden kann, iſt natürlich, und daß Hegel ſelbſt ſchon, beſonders auf politiſchem Gebiet, von dieſer rückläufigen Strömung ſich fortreißen ließ, wird man nicht beſtreiten können. Kein Wunder, daß dieſe Richtung bei ſeinen Schülern zunächſt die Oberhand gewann und einſeitig auch auf theologiſchem Gebiet kultivirt wurde. Die Gabler, Göſchel, Ruſt und Konradi, die Roſenkranz, Erdmann, Marheinecke und Daub begründeten einen Scholaſticismus, in welchem die Hegel'ſchen Ideen mit mehr oder weniger Geiſt und Geſchmack zum Aufputz des kirchlichen Dogmas benutzt wurden und die Dialektik nur noch das Mittel war, um die beſonnene Verſtandeskritik zum Schweigen zu bringen. Indem ſie als die Aufgabe der Vernunft betrachteten, am Zweifel ſelbſt wieder zu zweifeln, indem ſie das Recht des kritiſchen Verſtandes ſogar auf rein geſchichtlichem, viel mehr noch auf dogmatiſchem Gebiet einfach ignorirten, unterlagen ſie dem Schickſal (wie Strauß von Daub ſagt), „daß ſie, ſtatt den kritiſch getödteten Leib des Dogma in der unverweslichen Aetherhülle des Begriffs wieder zu erwecken, vielmehr den alten verweslichen Leib wiederherſtellen, und, ſtatt Alles neu zu machen, lieber Alles beim Alten laſſen.“*) Daß bei ſolchem Dogmatismus und

*) Strauß, Charakteriſtiken und Kritiken, S. 206.

Scholasticismus trotz des vielfach geistvollen Spielens mit Ideen doch die ernste Religionswissenschaft keine bleibende Förderung erfuhr, ist begreiflich.

Gegenüber diesem einseitigen Conservatismus erfolgte der naturgemäße Rückschlag in dem ebenso einseitigen Radikalismus der sogenannten linken Seite der Hegel'schen Schule. Der erste und energischste Vertreter derselben war Feuerbach, der freilich nur insofern überhaupt zur Hegel'schen Schule gerechnet werden kann, als er von derselben wenigstens ausgegangen ist; aber sehr bald trieb ihn der Widerwille gegen die abstrakt-idealistische Begriffsdialektik auf die Bahn eines realistischen Empirismus, der zuletzt in sehr unphilosophischem Materialismus auslief. Doch blieb ihm zweierlei aus jener Schule anhaften: einmal der geistreiche Scharfblick für den inneren Kern, für das treibende Prinzip empirischer Erscheinungen, zum andern aber auch die willkürliche tumultuarische Art, die Wirklichkeit unter irgend welche einseitige Gesichtspunkte zu zwingen und von einzelnen zutreffenden Beobachtungen aus generalisirende Behauptungen in's Allgemeine hin aufzustellen, ohne sich um exakte Beweise im Geringsten zu bekümmern. Da übrigens Feuerbach in seiner Opposition gegen die Hegel'sche Religionsphilosophie zu seinem rein subjektivistischen Anthropologismus kam, der nur nach dem Satz vom Sichberühren und in einander umschlagen der Gegentheile als Consequenz aus dem absoluten Idealismus Hegel's betrachtet werden kann, sonst aber viel unmittelbarer mit der dualistisch-skeptischen Gefühlstheorie zusammenhängt, so ist ihm seine Stelle nicht hier unter den Neuhegelianern, sondern schon oben als Anfänger der nachhegelischen Reaktion und Vorläufer der Neukantianer angewiesen worden.

Von gleichem Ausgangspunkt ist auf ähnlichem Wege zu ähnlichem Ausgang gekommen David Friedrich Strauß. Gleich durch sein erstes Auftreten als Kritiker der evangelischen Geschichte hat er die Nebel der Illusionen, des vermeintlich gesicherten Wahrheitsbesitzes und der vorzeitigen Friedensschlüsse zwischen Glauben und Wissen allenthalben und nicht am wenigsten bei der Hegel'schen Schule sehr unsanft zerstört. Und dies Kritikiben am Ueberkommenen sowie an modernen Halbheiten und Unklarheiten blieb fortan sein Beruf, durch dessen unermüdliche und rücksichtslos muthige Erfüllung er sich

um die Theologie und Religionswissenschaft überhaupt bleibende außerordentliche Verdienste erworben hat, die ihm auch trotzdem, daß er zuletzt das Kind mit dem Bad ausschüttete, unverkümmert bleiben müssen. Daß er zuletzt auf dem Standpunkt des „neuen Glaubens" enden würde, hätte man auch vom kühnen Kritiker des „Lebens Jesu" noch nicht geahnt zu der Zeit, als er noch beflissen war, in den „friedlichen Blättern" aus dem Vergänglichen des geschichtlichen Christenthums das Bleibende so säuberlich wie schonend herauszuschälen als den wahrhaft werthvollen und unzerstörbaren Kern religiöser Wahrheit; oder als er (ungefähr um dieselbe Zeit) in dem vortrefflichen Aufsatz über „Schleiermacher und Daub" die kritische Operation so klar und bestimmt als das eine, zwar unentbehrliche, aber nicht einzige Moment der wissenschaftlichen Theologie darstellte, neben dem vielmehr die spekulative Rekonstruktion des Dogmas nach seinem idealen Gehalt die andere ebenso wesentliche, ja — meinte er damals noch — sogar werthvollere Aufgabe sei; stellte er doch damals den wundergläubigen Hegelianer Daub als wissenschaftlichen Theologen sogar noch über den kritischen Schleiermacher! Theilte er doch damals die gediegene Religiosität Daub's noch so entschieden, daß er mit sichtlicher Freude dessen „prächtige" Worte zitirte: „Ein Volk kann mit sammt seiner Religion von der Erde verschwinden, aber die Religion an sich selbst nie! Ihr scheinbarer Untergang ist ihr Aufgang; nur in den Gedanken der Menschen sind beide von einander getrennt. So geht die Sonne nie unter; nur in unserer sinnlichen Anschauung ist ihr Aufgang von ihrem Untergang gesondert; in ihr selbst ist Beides vereinigt: sie geht unter, indem sie auf- und auf-, indem sie untergeht."*)

Aber bald nachher zeigte schon die Strauß'sche „Glaubenslehre" ein merkliches Schwinden sowohl der religiösen Wärme als auch zugleich des spekulativen Interesses am positiven Wiederaufbau des kritisch zerstörten Dogma's. Meisterhaft war und bleibt an diesem Werk allerdings der Scharfsinn und die durchsichtige Klarheit, mit welcher hier die Kritik des Dogmas als der objektive, gleichsam naturnothwendige Prozeß seiner eigenen Geschichte mit spielender Grazie und doch mit unwiderstehlicher Gewalt sich vollzieht. Aber auf die

*) Charakteristiken und Kritiken, S. 67.

Frage nach dem „Bleibenden“ in diesem „Vergänglichen“ fiel schon hier die Antwort meistens so dürftig und schwankend aus, daß man aus dieser Glaubenslehre den trostlosen Eindruck gewinnen konnte, als sei das Dogma eigentlich nur dazu da, um durch seine Geschichte sich selbst zu vernichten (wie Baur irgendwo treffend urtheilte). Daß hinter allen diesen dogmatischen Vorstellungen, die mit ihren endlosen Widersprüchen dem unerbittlich kritischen Verstand rettungslos zum Opfer fielen, doch immer noch als unzerstörter und unzerstörbarer Kern die Religion selbst stecke, diese Hauptsache trat hier schon sehr bedenklich in Schatten.

Und so war denn das Schlußbekenntniß, welches Strauß in dem bekannten Buch: „Der alte und der neue Glaube,“ kurz vor seinem Tode veröffentlichte, für den Kundigen nicht so sehr überraschend. Hatte er schon vorher zwischen den dogmatischen Vorstellungen und dem religiösen Geistesgehalt in denselben nicht zu unterscheiden gewußt, so war es ganz natürlich, daß er jetzt auf die Frage: „Sind wir noch Christen?“ mit einem runden „Nein“ antwortete; denn allerdings über die alte Vorstellungswelt, wie sie dem kirchlichen Dogma zu Grunde liegt, sind wir Jetztlebenden ja allesammt — die Einen mehr, die Andern weniger entschieden und klar bewußt — hinausgewachsen, wie schon die eine Thatsache (um von allem Andern zu schweigen) beweist, daß wir uns zum kopernikanischen Weltsystem bekennen, mit welchem die antike Vorstellungswelt einfach auf den Kopf gestellt ist. Aber wie der innerste Lebenskern im reifen Manne noch derselbe ist, der er im Knaben war, wie sehr auch die Gedanken im Kopfe des Einen andere geworden sind, als die Phantasieen im Kopfe des Andern gewesen waren: so kann ja offenbar derselbe Geist, der einst im Bewußtsein Jesu und der Apostel als das die Gemeinde stiftende Prinzip lebte, auch heute noch das bestimmende Prinzip des Lebens für die Christenheit bilden, wenn gleich sie sich dies Prinzip heute in ganz anderen Denkformen zum Bewußtsein bringt. Geht das Christenthum, wie allgemein in thesi wenigstens zugestanden wird, nicht auf in irgend welchen dogmatischen Lehrsätzen aus irgend welcher Periode der Kirche, sondern greift es über alle solche ebenso über, wie jedes lebende Prinzip über seine besonderen Erscheinungsformen: so ist es auch nicht zulässig, die Christlichkeit einer Generation (oder, wie von den kirchlichen Positivisten ganz analog geschieht,

einer modernen Richtung, kirchlichen Partei u. dgl.) nach dem Maß ihrer Uebereinstimmung mit bestimmten dogmatischen Lehrsätzen zu bemessen.*)

Höchst bezeichnend für die Zerfahrenheit des ganzen Standpunkts ist nun aber die schwankende, unsichere und gezwungene Art der Beantwortung der zweiten Frage: „Haben wir noch Religion?" Ja, wird**) geantwortet, insofern wir, wenn auch nicht einen persönlichen Gott, doch ein Universum voll Vernunft und Güte anerkennen und mit dankbarem Vertrauen, mit Pietät verehren. Das scheint nun zunächst nicht so schlimm, wenn wir uns doch erinnern, daß auch der fromme Denker Spinoza, ja der christliche Theolog Schleiermacher Gott mit dem Universum, dem Weltgeist identificirt hatten. Aber freilich dachten diese dann auch das Universum so, daß Vernunft und Güte in ihm zu finden einen Sinn hatte. Woher aber sollen diese Eigenschaften dem Strauß'schen Universum kommen, das ja von keinem geistigen Prinzip begründet oder beherrscht, vielmehr nur die Summe der materiellen Atome und das Resultat ihres blindwirkenden Mechanismus sein soll? Denn in dem dritten Abschnitt: „Wie begreifen wir die Welt?" bekennt sich Strauß zu einem mechanischen Materialismus von extremster Consequenz, in welchem mit Hülfe der Darwinischen Hypothese auch noch die letzte Spur idealer Potenzen, die immanente Teleologie, beseitigt und die Welt zu einem ungeheuren Räderwerk von blindwirkenden und zwecklosen materiellen Kräften degradirt wird. Von hier aus betrachtet, ist schon jener matte Rest idealer Weltanschauung, wie er in der Verehrung eines „vernünftigen und gütigen Universums" liegen soll, eine schreiende Inkonsequenz. Nicht minder liegt eine solche in den moralischen Prinzipien, wie sie der vierte Abschnitt: „Wie ordnen wir unser Leben?" entwickelt. Es

*) So sehr übrigens Strauß, objektiv betrachtet, im Unrecht war, wenn er das Christenthum nach den Sätzen des sogen. apostolischen Glaubensbekenntnisses und anderer kirchlich-dogmatischer Formulirungen beurtheilte, so scheint doch dies sein Verfahren durch die plumpe Orthodoxie der Berliner Hoftheologie neustens geradezu gerechtfertigt zu werden, sofern ja auch nach dieser genau so, wie bei Strauß, der christliche Glaube solidarisch eins mit dem Glauben an den Wortlaut des Apostolikums und eine vergeistigte Auffassung dieser Formeln schon eine unzulässige Neuerung und Verleugnung des Glaubens sein soll!

**) „Der alte und der neue Glaube", § 44 (S. 139 ff. der ersten Aufl.).

lautet ganz schön und verdient gewiß volle Zustimmung, wenn Strauß sagt,*) daß das sittliche Handeln ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung sei, daß der Inbegriff aller Moral darin liege, in keinem Augenblick zu vergessen, daß du Mensch und kein bloßes Naturwesen bist, und daß im Menschen die Natur nicht blos überhaupt aufwärts, sondern über sich selbst hinausgewollt habe, der Mensch also nicht blos wieder nur ein Thier, sondern mehr und etwas Besseres sein soll, daß er insbesondere den grausamen Kampf um's Dasein, wenn er ihn auch als Naturwesen nicht ganz vermeiden könne, doch nach Maßgabe seiner höheren Anlagen veredeln, durch das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Verpflichtung der Gattung zu mildern suchen soll. Aber wie? wenn uns im vorhergehenden Abschnitt gesagt worden war, daß der Weltgrund die blinden materiellen Kräfte, und der Weltzweck ihr Kampf um's Dasein sei: wie kann denn dann die Natur im Menschen über sich selbst hinausstreben, ihr eignes Wesen also verleugnen wollen? wie kann dann der Mensch zu einer „Idee der Gattung" kommen und in ihr das höhere Gesetz anerkennen, dem er das allumfassende Naturgesetz des Kampfes um's Dasein unterordnete? Gewiß, dies ideale Moralprinzip auf der Basis jenes Materialismus ist der denkbar schreiendste Widerspruch, eine unhaltbare Halbheit; denkbar ist nur eins von beiden: Ist der Mechanismus der Atomkräfte die weltschaffende Macht und der Kampf um's Dasein das weltgestaltende Gesetz, so gilt auch für's Menschenleben nur die Kraft der einzelnen Naturtriebe und das Faustrecht des stärkeren Subjekts; erkennen wir aber im Sittengesetz einen Willen des Ganzen als bindende Macht und verbindende Einheit für die Einzelwillen an, so wird dieser einheitliche Wille auch schon zurückreichen müssen in den Grund der Welt und unserer selbst und als geistiges Prinzip ordnend übergreifen über die Vielheit der Einzelkräfte. So wenig also vermag Strauß auf seinem materialistischen Weg den Monismus der Weltanschauung wirklich zu erreichen, daß ihm vielmehr diese seine Weltanschauung an der entscheidenden Stelle in zwei völlig unversöhnliche Hälften auseinander bricht. Liegt nun aber hierin etwa ein Beweis gegen die Berechtigung oder Möglichkeit des Strebens nach einer monistischen Weltanschauung überhaupt?

*) „Der alte und der neue Glaube", § 74, 75 (S. 236 ff.).

Ich denke vielmehr, nur ein Beweis dafür, daß der Weg, auf dem Strauß dies anstrebte, der verkehrte ist, und daß also der Fortschritt nicht in einem Abfall von der idealistischen Philosophie zu ihrem Gegentheil, dem Materialismus, sondern nur in einer Fortbildung derselben auf Grund allseitiger Verwerthung der realistischen Erfahrung wird bestehen können.

Strauß freilich meint, für die monistische Weltanschauung laufe der Gegensatz von Idealismus und Materialismus auf einen Wortstreit hinaus. Er beweist damit doch einen Mangel an durchdringendem Verständniß für die letzten Prinzipienfragen der Philosophie. Sonst könnte es ihm unmöglich als gleichgültig erscheinen, ob man das Universum nur von außen, von der Erscheinungsseite aus, als Vielheit von Endlichem (Welt), oder ob man es auch von Innen, vom Wesen aus als Einheit des Unendlichen (Gott) auffaßt. Zwar ist ganz richtig, daß diese beiden Auffassungen (die realistische und idealistische) einander keineswegs ausschließen, sondern vielmehr zur wesentlichen Ergänzung fordern, weil sie ja eben nur die korrelativen Seiten an der einen unscheidbaren Wirklichkeit des All ausmachen (und das mag auch der Gedanke gewesen sein, der Strauß bei jener Behauptung vorschwebte). Aber darum sind und bleiben doch beide Seiten eben zweierlei, wohl zu unterscheidende und gleich reale Momente, die nichts weniger als blos einen leeren Namensunterschied in sich schließen. So ist ja auch unser Geist von unserm Körper zwar nicht getrennt, so daß wir den einen außer und ohne den andern hätten, aber doch unterscheiden wir Alle zwischen beiden auf's bestimmteste und wissen sehr wohl, daß es für unser ganzes Sein und Leben den kardinalen Unterschied bedingt, ob wir auf die eine oder auf die andere der beiden Seiten unseres einheitlichen Wesens das Schwergewicht legen. Und dieser Unterschied in der Einheit, der für jedes Menschenleben von kardinalster praktischer Bedeutung ist, er sollte für die Welt im Ganzen bedeutungslos, ein leerer Wortstreit sein? Unmöglich!

Aber freilich wird man diesen einseitigen materialistischen Monismus nicht dadurch überwinden können, daß man ihm den alten Dualismus zweier außereinander existirender Substanzen wieder entgegenhält. Eben die Härten und Widersprüche des letztern waren es ja, welche den Verstand zu dem Verzweiflungssprung in den einseitigen Materialismus drängten. Ueberwunden wird diese Einseitigkeit

nur dadurch werden, daß man „den Verstand zu Vernunft bringt", wie Hegel sagen würde, daß man dem Verstand die beiden Seiten, die er bald je für sich, bald eine neben der andern hinstellte, eben als bloße Seiten oder Momente an der Einen Wahrheit des Ganzen zum Begriff bringt. Das spekulative Denken ist es, welches die Einseitigkeiten in höherer Synthese eines wahren Monismus, der ebenso wahrhaft ideal wie wahrhaft real sein wird, aufhebt.

Eine derartige Spekulation vertritt gegenwärtig am gediegensten und reinsten nach meiner Ansicht der Theolog Biedermann, an den*) sich schon die hier gegebene Beurtheilung von Strauß angeschlossen hat, und mit dem diese Religionsphilosophie sich noch vielfach begegnen wird. Biedermann ist aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen, aber über dieselbe hinaus fortgeschritten, und dies nicht in der Weise eines Strauß, durch Verkehrung des Idealismus in Materialismus, sondern durch konsequente Fortbildung desselben aus seinem eigenen Prinzip heraus. Dies zeigt sich vor Allem in der veränderten Methode: Biedermann will nicht durch aprioriſche Dialektik, durch die Selbstbewegung des reinen Begriffs die Wirklichkeit von Oben herab konstruiren, was der Grundfehler der abstrakt-idealistischen Spekulation gewesen war, sondern er will die gegebene Erfahrung durch logische Verarbeitung ihrer mannigfachen Erscheinungen zum reinen, in sich und mit den Vernunftgesetzen widerspruchslos zusammenstimmenden Begriff erheben. Daher geht er in der Dogmatik von der christlichen Religion, wie sie als geschichtliche und psychologische Erfahrungsthatsache vorliegt, aus; beschreibt zunächst die gegebenen dogmatischen Vorstellungen; analysirt und kritisirt sie dann in der Art, daß sich aus den unreinen, nur halbgeistigen Vorstellungen die reinen geistigen Wahrheitsmomente als der Kern ergeben, wenn auch zunächst nur als ein dem Denken aufgegebenes Problem; die Synthese endlich dieser kritisch eruirten Wahrheitsmomente zum widerspruchslosen Begriff ist die abschließende specifisch-spekulative Funktion der

*) Vgl. Biedermann's Rede über „Strauß und seine Bedeutung für die Theologie", in den Jahrb. f. prot. Theol. 1875, IV. Hier ist auf wenigen Seiten das gründlichste Urtheil über Strauß gegeben. Aus dem Chorus von Beurtheilern des letzten Strauß'schen Buchs hebe ich außer Biedermann noch hervor Rauwenhoff (übersetzt von Nippold) und Rümelin (Reden und Aufsätze, S. 395—429).

wissenschaftlichen Erkenntniß der Religion.*) Auf diese Weise dringt Biedermann's Spekulation so tief und gründlich wie nur irgendeine in das letzte Wesen und Prinzip der Religion hindurch, und ist doch andererseits weit entfernt von phantastischer Wolkentreterei, da sein Denken sich nicht in abgezogener transscendenter Idealität bewegt, sondern in der Arbeit am realen Erfahrungsstoff, in welchem er eben das demselben immanente geistige Prinzip zu entdecken und aufzuweisen sucht. Er theilt mit Schleiermacher das Ausgehen von der empirischen Erscheinung der Religion, aber er bleibt nicht, wie jener wenigstens vorgiebt und fordert, bei der blos empirischen Beschreibung der subjektiv religiösen Erscheinungen stehen, wobei (wie oben gezeigt wurde) die Objektivität der religiösen Wahrheit mindestens zweifelhaft bleibt, wo nicht verloren geht. Er betont mit Hegel, daß in der Religion eine über die bloße Subjektivität hinausragende objektive Wahrheit, die Wahrheit einer Gottesoffenbarung, nicht blos an sich vorhanden und gefühlsmäßig zu percipiren, sondern in ihrer Reinheit gerade für das Denken erkennbar sei, also zur objektiven wissenschaftlichen Gewißheit gebracht werden könne und solle; aber er findet diese Wahrheit nicht, wie dort vielfach geschieht, in der formalen Dialektik des leeren Begriffs, sondern in der Erhebung des wirklichen aber unreinen Erfahrungsmaterials zur reinen aber nicht leeren Form der begrifflichen Wahrheit. Er theilt mit Strauß die geschichtlich-genetische Darstellung des Dogmas (wenigstens auf den Hauptpunkten, allerdings nicht gleichmäßig durchgeführt) sowie die Schärfe der verständigen Kritik, aber er sieht in der kritischen Zersetzung des historischen Stoffs nicht, wie Jener, das Ganze, sondern nur die eine Seite der wissenschaftlichen Arbeit, auf welche die andere, die positive Rekonstruktion der im Dogma liegenden reinen Wahrheit zu folgen habe.

Biedermann's Religionswissenschaft ruht also zwar ganz auf dem Boden der Hegel'schen Unterscheidung von Vorstellung und Begriff, ohne welche eine Religionswissenschaft im strengen, philosophisch-kritischen Sinn meines Erachtens überhaupt nicht mehr möglich ist. Aber Biedermann ist weit davon entfernt, in der religiösen Vorstellung die Religion überhaupt aufgehen zu lassen, wie es bei Hegel wenigstens theilweise den Anschein hatte und bei Strauß wirklich der Fall ist; ihm

*) Biedermann, christliche Dogmatik, §§ 5, 6, 88—92.

ist vielmehr die religiöse Vorstellung nur die empirische und natürliche Form des theoretischen Bewußtseinsaktes, welcher zusammen und in untrennbarer Einheit mit einem Willensakt und einem Gefühlszustand das Ganze des religiösen Vorgangs ausmacht. Daß diese drei Momente unseres Geistes zusammen und nicht blos eines derselben, wie das Gefühl, zur Form der Religion gehören, hat Biedermann siegreich gegen Schleiermacher und gegen meine*) frühere an diesen sich anschließende Darstellung dargethan. Material ist ihm die Religion die Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist und er unterscheidet als die beiden darin wesentlich zusammengehörigen korrelaten Momente der Religion den göttlichen Akt der Offenbarung und den menschlichen des Glaubens. Ich halte dies für sachlich ganz richtig, daß in jedem religiösen Akt des Menschen ein göttlicher Offenbarungsakt mitenthalten ist und zwar als dessen Grund; aber dies von vornherein in den Begriff der Religion aufzunehmen, halte ich aus formalen und methodischen Gründen nicht für passend. Denn die Religion ist uns doch zunächst nur als psychologische menschliche Thatsache gegeben, von dieser allein haben wir auszugehen. Daß in ihr auch — und zwar allerdings als das logische Prius — eine transscendent göttliche Aktion liegt, kann methodisch erst als Resultat der gesammten, auf das Subjekt, wie auf das Objekt der Religion gerichteten Untersuchung zuletzt hervorspringen. So aber, wie bei Biedermann, gleich an die Spitze des Ganzen gestellt, sind alle diese Begriffe: unendlicher Geist, endlicher Geist, Wechselbeziehung zwischen Beiden, Zweiheit der Momente in der Einheit des Aktes — wie „aus der Pistole geschossen;“ hierin scheint mir Biedermann doch noch etwas in dem Apriorismus der Hegel'schen Methode (über den er prinzipiell ganz hinaus ist) hängen geblieben zu sein.

In dieser Bestimmung und Entwicklung der religiösen Erfahrungsthatsache verdient daher der exakte Scharfsinn von Lipsius den Vorzug; seine Stärke liegt ebenso in der meisterhaften Feinheit der psychologischen Analyse, wie die Biedermann's in der seltenen Kraft

*) Seine kritischen Bemerkungen in dem Aufsatz: „Bilanz über die Grundbegriffe der Religion“ (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1871, I, S. 5 f.) erkenne ich unbedingt als richtig an, soweit sie diese Frage nach der Form der Religion betreffen; wieweit auch im Uebrigen, wird der folgende Theil dieses Buches zeigen.

der ſpekulativen Syntheſe. So verhalten ſich dieſe beiden Hauptvertreter der heutigen dogmatiſchen Theologie zu einander wie zu Anfang des Jahrhunderts die beiden Koryphäen Schleiermacher und Hegel, nur daß jene Neueren, wie billig, nicht mehr den ganzen Gegenſatz dieſer Aelteren in ſeiner Ausſchließlichkeit repräſentiren, ſondern Jeder von beiden ein gut Theil von der Wahrheit des andern Standpunkts in ſich aufgenommen hat, daher ſie mit einander auch oft genug im Einzelnen zuſammenſtimmen. Wie aber Schleiermacher's eigenſter Standpunkt immer etwas Schwankendes hatte, indem Verſtand und Gefühl, ſpinoziſche Metaphyſik und Beſchreibung des chriſtlich-frommen Bewußtſeins der Gemeinde doch nie ſo recht zur inneren Einheit zuſammengehen wollten, ſo finde ich allerdings auch an ſeinem ſcharfſinnigſten Schüler dieſelbe Erſcheinung wiederholt: Lipſius' „Dogmatik" enthält neben feinen Analyſen auch gediegene ſpekulative Elemente, aber dieſelben gehen auf faſt keinem Punkt zur widerſpruchsloſen Einheit eines geſchloſſenen, die Vernunft wirklich befriedigenden Begriffes zuſammen. Seine Entwicklung des Weſens der Religion z. B. iſt von vornherein ſo ſcharfſinnig und treffend, daß man dankbar von ihm lernen mag; aber um ſo peinlicher fühlt man ſich dann überraſcht von der Verſicherung, daß man „die Objektivität des religiöſen Verhältniſſes" nicht wiſſen könne! Während er doch eben ſelber dies Verhältniß nach ſeinen verſchiedenen, ſubjektiven und objektiven Momenten analyſirt hatte, ſo daß es nur noch des Einen bedurfte: die disjecta membra der Analyſe wieder zur Einheit des lebendigen Ganzen zuſammenzufaſſen, oder alſo eigentlich nur, ſich zu erinnern, daß das Außereinander der Momente ja nur die Folge der analyſirenden Denkoperation, alſo der abſtrakten Betrachtungsweiſe iſt, daß ſie aber vor dieſer anſich bloße Momente einer wahrhaften Einheit ſchon ſind. — Noch auffallender freilich macht ſich der Dualismus in der Gotteslehre von Lipſius. Hier wird zuerſt die perſönliche Gottesidee als Poſtulat des religiöſen Bewußtſeins empiriſch aufgenommen und als anzuerkennende, obgleich nicht zu erkennende Wahrheit dem Verſtand proponirt; dieſer nehmlich finde, daß der Begriff einer „abſoluten Perſönlichkeit" nicht zu vollziehen ſei, weil er ſich auf jedem Punkt in innere Widerſprüche verwickle; da er aber doch poſtulirt ſei, ſo ſei dieſer undenkbare Begriff gleichwohl auf Grund der religiöſen Erfahrung als ein „Myſterium" hinzunehmen.

Dann wird der Versuch der Denkbarkeit Gottes von der andern Seite her gemacht: der metaphysische Begriff des „Absoluten" wird in seine Momente zerlegt: unendliche Macht, Intelligenz und Wille, Realgrund und Idealgrund, immanent nnd transscendent; aber die Zusammenfassung dieser Momente zum Begriff des absoluten Geistes wird auch hier als unmöglich bezeichnet. Auch dieser philosophische Gottesbegriff sei ebenso widerspruchsvoll, wie jener religiöse, vor welchem er übrigens auch schon um deswillen nichts voraushabe, weil auch schon der Begriff des „Absoluten" von Haus aus nicht sowohl der denkenden Welterkenntniß als vielmehr dem religiösen Trieb entstamme (ein sehr schiefer Satz, der in letzter Instanz auf völlige Confundirung der Religion und Philosophie hinauslaufen würde). Da sonach die wirkliche denkende Vollziehung des Gottesbegriffs auf keinem Wege möglich sei, bleibe nur dies eine übrig, das religiöse Postulat der persönlichen Gottesidee mittelst des negativen Kanons des Begriffs des Absoluten so rein als möglich zu fassen. Aber auch die so zu erlangenden Aussagen bleiben nicht nur immer inadäquat, sondern erweisen sich zuletzt immer doch wieder als widerspruchsvoll, logisch unvollziehbar, und sind also als ein religiöses Mysterium, das nicht zu denken und doch zu postuliren ist, zu belassen.

Daß dieses „Zwischen Thür und Angel mit einem non liquet stecken bleiben" eine unhaltbare Position ist, darin wird man Biedermann*) auf jeden Fall Recht geben müssen, möge man dann sich selber auf die eine oder andere der beiden Seiten stellen. „Wenige werden mit ihm (Lipsius) in dieser Position aushalten. Anerkennen sie einmal mit ihm die Spalte zwischen den dogmatischen Aussagen des religiösen Bewußtseins und dem Wissen des Verstandes, so werden sie entweder jene oder dann die Kritik des Verstandes über Bord werfen. Wenn ich (Biedermann) mit dem reinen Denken jene Spalte schließe, so will ich beiden ihr volles Recht werden lassen und nur das Mythologisiren der Vorstellung als etwas, das auch für den Verstand dogmatisch Geltung behalte, ausschließen." In der That ist die Zumuthung, ein religiöses Postulat, das mit dem Denken im Widerspruch stehe, gleichwohl als solches für Wahrheit anzunehmen,

*) In der trefflichen Kritik der Lipsius'schen Dogmatik, Protest. Kirchen-Zeitung 1877, Nr. 2—6. Vgl. zum Obigen S. 67—71.

eine schlechterdings widernatürliche, die Einheit unserer Vernunft zersprengende. Ein derartiger Widerspruch ist vielmehr immer nur ein Anzeichen, daß eben hier noch eine zu lösende Aufgabe für das Denken vorliegt, und sie wird zu lösen sein, wenn das religiöse Postulat, statt nur einfach empirisch auf- und angenommen zu werden, auf seinen wahren Kern untersucht wird, der dann Gegenstand eines nicht bloß negativ regulirenden, sondern positiv erfassenden Denkens werden kann. Ein derartiges kritisch-spekulatives Denken des Gottesbegriffs wird nun zwar freilich nie zum letzten Ziel, bei dem gar nichts mehr zu fragen bliebe, gelangen; um Gott so zu erkennen, müßten wir auch die Totalität seiner Offenbarung, die ganze Welt im Ganzen wie Einzelnen, kennen, d. h. müßten allwissend sein wie Gott selbst; insoweit ist's ja freilich ganz richtig, aber auch ganz selbstverständlich, daß unsere Gotteserkenntniß stets eine relative und approximative, nie eine absolute sei: Aber dies schließt doch gar nicht aus, daß wir immerhin von Gott eine solche positive Erkenntniß gewinnen könnten, welche widerspruchslose Wahrheit wenigstens in demjenigen, was sie von ihm aussagt, — wie beschränkt und lückenhaft dies auch immer sei — enthielte, und so zur Verständigung unseres religiösen Bewußtseins mit unserem vernünftigen Denken diente.*)

Zu solcher Verständigung hat unleugbar die spekulative Gotteslehre Biedermann's einen sehr werthvollen Beitrag gegeben. Aus der Kritik der dogmatischen Gotteslehre, deren Widersprüche alle auf die Unangemessenheit der Vorstellungsform der Persönlichkeit zurückgeführt werden, ergiebt sich ihm das Problem, den Gedanken des „absoluten Geistes" als den Kern jener Vorstellung rein durchzuführen, ebenso streng ihn abgrenzend gegen die pantheistische Verirrung, welche über der Absolutheit die Geistigkeit verkürzt, wie gegen die deistische, welche über der Geistigkeit (dem persönlichen Urbild) die Absolutheit (das Grundsein der Welt) vergißt. Was Hegel zwar auch schon (und zwar wiederholt, vgl. oben S. 143 f.) gesagt, aber durch die Methode der Begriffsdialektik freilich immer wieder in Frage gestellt hatte: daß der Geist nicht blos Resultat, sondern auch schon

*) Vgl. hierzu oben (S. 183 f.) die kritischen Bemerkungen zu dem Skepticismus von Pierson; mit diesem ist der Lipsius'sche Standpunkt zwar allerdings nicht identisch, aber doch so nahe verwandt, daß er jedenfalls in der vergröbernden Popularisirung sich schwer von ihm unterscheiden lassen dürfte.

Prinzip der Weltentwicklung sei, — damit macht Biedermann vollen und klaren Ernst. Absoluter, raum- und zeitloser oder reiner Geist ist ihm Gott eben als das insichselbstseiende, von allem Weltwerden schlechthin unbedingte Prinzip der Welt; das Resultat aber der Weltentwicklung ist der Geist als endlicher und abbildlicher, so daß allerdings auch hier das Ende zum Anfang zurückkehrt, aber ohne daß der Anfang dabei im Ende aufginge. Sofern nun der absolute Geist mit dem endlichen trotz des Subsistenzgegensatzes zwischen unendlich und endlich doch eben als Geist wesensgleich ist, so sind seine Wesensbestimmungen aus den analogen Momenten des endlichen Geistes mit Abstreifung der hier anhaftenden Endlichkeit zu gewinnen. Es wird also zunächst die gegensätzliche Seite, die Unendlichkeit Gottes in den sogenannten metaphysischen Eigenschaftsbestimmungen entwickelt, sodann sein Geistsein auseinandergelegt in die Momente des fürsichseienden Insichseins (Gefühl), des Aussich- und Außersichsetzens des Weltprozesses (Wille) und des Insichreflektirens der Welt (Wissen). Daß dies die Grundformen des Geisteslebens überhaupt und insofern auch die reinen Formen für das Geistsein Gottes sind, in welchen daher „unser Denken allen Inhalt des religiösen Gottesbewußtseins und des spekulativen Bewußtseins vom Absoluten einfassen kann," ohne Spalten und Widersprüche offen zu lassen, durch welche entweder die Skepsis oder der Dogmatismus einziehen würde: das wird man wohl Biedermann zugestehen müssen; wobei sich immerhin fragen ließe, ob Manches sich nicht auch einfacher und einleuchtender darstellen ließe. Ich befinde mich sowohl hier als im Religionsbegriff mit Biedermann in wesentlicher sachlicher Uebereinstimmung; wenn gleich ein anderer Weg zu den Resultaten und eine andere Form derselben mir sowohl durch individuelles Bedürfniß anschaulicheren Denkens als durch die andersartige Aufgabe einer genetisch-spekulativen Religionsphilosophie vorgezeichnet sind.

Ein näheres Eingehen auf die theologisch-dogmatische Arbeit der Gegenwart, aus welcher ja allerdings noch manches recht Tüchtige herauszuheben wäre, was in einer Geschichte der Dogmatik einen hervorragenden Raum einnehmen müßte, ist in dieser Geschichte der Religionsphilosophie, nach ihrer von Anfang streng festgehaltenen

Grenze nach dogmatiſcher Seite hin, nicht am Platz. Hingegen iſt hier zuletzt noch — last, not least! — die Religionsphiloſophie von E. Schwarz*) zu erwähnen, die unter keiner dieſer Schulen unterzubringen war, weil ſie von jeder Elemente in ſich aufnimmt. In der Gotteslehre ſchließt er ſich an die neuſchellingiſche Schule an, deren Spekulation er übrigens maßvoller und beſonnener, als es ſonſt auf dieſer Seite geſchieht, ſich aneignet. Sein Religionsbegriff ſucht eine Vermittlung zwiſchen dem Schleiermacher'ſchen und dem Hegel'ſchen: mit jenem betont er die myſtiſche Unmittelbarkeit und centrale Innerlichkeit der religiöſen Funktion; aber mit dieſem will er die Unmittelbarkeit nicht als ſtarre, bewegungsloſe und die Vermittelung ausſchließende, abſtrakte Indifferenz faſſen, ſondern als lebendige und fruchtbare Einheit, welche ſchon die Gegenſätze der übrigen Funktionen in ſich birgt und dieſelben daher nicht blos aus ſich nothwendig herausſetzt, ſondern auch wieder in ſich zur höheren Einheit, zur vermittelten Unmittelbarkeit, zur reichen, mit dem mannigfachen ſittlichen Lebensinhalt erfüllten Innerlichkeit aufhebt. Eben dieſe Bewegung der unmittelbaren Religioſität nach den zwei Seiten hin, durch die Vorſtellung und das Dogma einerſeits, durch die Praxis des Kultus andererſeits, ſchildert dann Schwarz in höchſt geiſtvoller und vielſeitig anregender Weiſe. Er zeigt, wie dieſe unreinen Zwiſchengeſtalten des Wiſſens und des Thuns, die dogmatiſche Reflexion und die darauf gebaute religiöſe Praxis, die Uebergangsſtufen bilden zum reinen Wiſſen der Wiſſenſchaft und reinen Thun der konkreten Sittlichkeit; wie ſie als Mittel für die Darſtellung des Inneren nicht Selbſtzweck ſein können, daher, wo ſie dies zu werden ſuchen, der organiſche Prozeß des religiös-ſittlichen Lebens in's Stocken kommt und die Religion abſtirbt, wo nicht ihr lebendiger Geiſt die ſtarren Formen reformatoriſch zerbricht. Dieſen Kampf zwiſchen der zum dogmatiſchen und kirchlichen Poſitivismus erſtarrten Religion und dem lebendigen Geiſt der religiöſen Myſtik wie der autonomen Sittlichkeit hat Schwarz mit brillanter Virtuoſität geſchildert. Ueberhaupt iſt die ſchöne ſchwungvolle und elegante Sprache eine Zierde dieſes Buchs, deren Kehrſeite freilich hier und da im Ueberwiegen der rhetoriſchen Form über die wiſſenſchaftliche Genauigkeit ſich bemerklich

*) „Das Weſen der Religion", Halle 1847.

macht. Was aber als entschiedener Mangel seiner geistreichen Religionsphilosophie bezeichnet werden muß, ist das gänzliche Fehlen jeder geschichtlichen Fundamentirung seiner Reflexionen, die eben daher überall, auch da, wo sie sachlich ganz richtig sind, unter dem Schein einer aprioriſchen Construktion und eines willkürlichen Subjektivismus leiden. Vor 30 Jahren freilich mochte das noch kaum als Mangel empfunden werden; heute jedoch dürfen die Bedürfnisse und Forderungen der realistischen Zeit nicht mehr ignorirt werden.

Zweiter Theil.

Genetisch-spekulative

Religionsphilosophie.

I. Abſchnitt.

Das Subjekt des religiöſen Bewußtſeins: Die Glaubensform.

Erſtes Hauptſtück.

Das pſychologiſche Weſen der Religion (der Glaube).

Aus der Geſchichte der Religionsphiloſophie haben wir dies vor Allem gelernt, daß wir die Religion nicht auf eine einzelne Seite des menſchlichen Geiſtes beſchränken dürfen: weder in bloßem Wiſſen — ſei es Denken oder Vorſtellung — beſteht ſie, noch in bloßem Fühlen noch in bloßem Wollen oder gar Handeln. Sie faßt wohl dies Alles in ſich, aber ſie geht in keinem derſelben auf. Dieſe drei Seiten oder Formen unſeres Geiſteslebens haben gemeinſam an allen religiöſen Zuſtänden und Vorgängen Theil, weil eben die Religion Sache des ganzen ungetheilten Geiſteslebens iſt, zu welchem jene gleichmäßig gehören. Aus dieſen Seelenthätigkeiten iſt alſo eine ſachliche Definition der Religion nicht zu entnehmen. Ebenſowenig aber wird ſich das eigenthümliche Weſen der Religion aus einem beſonderen religiöſen Organ erklären laſſen, welches man bald im Gewiſſen, bald im „Sinn und Geſchmack für das Unendliche," „Ahnung des Ueberſinnlichen" und dgl. gefunden zu haben meinte. Derartige Erklärungen leiden zuvörderſt ſchon an dem methodiſchen Grundfehler, daß ſie das zu Erklärende auf etwas ebenſowenig Klares zurückführen, eine Dunkelheit durch eine andere aufhellen wollen. Das Gewiſſen iſt aber auch, genauer beſehen, gar kein Organ, ſondern eine Funktion des Geiſtes, und nicht die ſpecifiſch religiöſe, ſondern die ſittliche Grundfunktion, die ſich zwar mit jener vielfach berührt, aber keineswegs deckt, wie ſich unten näher zeigen wird. Sinn und Geſchmack

für das Unendliche aber ist ein ziemlich vager Ausdruck für die religiöse Anlage des Menschen; bei dieser stehen bleiben, hieße gar nichts erklären; es fragt sich dabei immer noch: woher denn diese Anlage komme, wie sie im Wesen des Menschen begründet sei? und insbesondere unter welchen Motiven sie sich entwickle? in welchen Formen sie sich bethätige? welche Erscheinungen sie producire? u. s. w. Ueberhaupt aber wäre mit der Annahme eines besonderen Organs für die Religion diese dem ganzen übrigen Geistesleben fremd und äußerlich gegenübergestellt und die thatsächliche centrale und universale Bedeutung der Religion für das Menschenleben wäre bei ihrer Isolirung in einem besonderen Organ schwer zu begreifen.

Soll die Religion als die dem Menschen wesentlich und ursprünglich zukommende Lebensäußerung, wie sie geschichtlich vorliegt, begriffen werden, so muß sie aus dem Wesen des Menschen erklärt werden. Das Wesen des Menschen aber besteht in der unterscheidenden Art seines menschlichen Bewußtseins. Während das thierische Bewußtsein befangen bleibt in der dumpfen Verworrenheit, in welcher das eigene Sein und das der Außenwelt unklar und ununterschieden durcheinanderläuft, so erhebt sich darüber das specifisch menschliche Bewußtsein durch die bestimmte Unterscheidung seiner selbst von allem Andern, es tritt in den *Gegensatz von Selbst- und Weltbewußtsein* auseinander. Ginge nun dieser menschliche Bewußtseinsgegensatz bloß das Wissen, das theoretische Bewußtsein an, wie man gewöhnlich meint, so würde er mehr nur für den Philosophen als für den Menschen als solchen von Bedeutung sein. Allein jener Gegensatz hat auch seine praktische Seite, durch welche er für das Selbstgefühl jedes Menschen eine kardinale Bedeutung bekommt. Nehmen wir unser Selbstbewußtsein rein für sich, mit Abzug alles dessen davon, was dem Weltbewußtsein zugehört, so bleibt als sein reiner Kern unser Selbstseinwollen, unser Streben nach ungehemmtem Dasein, nach freier Lebensbethätigung, kurz unser *Bewußtsein der Freiheit*. Umgekehrt unser Weltbewußtsein, rein für sich genommen und das was durch unser eigenes Handeln darin gesetzt ist abgezogen, enthält nichts anderes als das von unserem Ich völlig unabhängig gegebene Dasein, das sich unserer Freiheit als hemmende Schranke entgegensetzt, kurz das *Bewußtsein der Nothwendigkeit*. So hat also der specifisch menschliche Bewußtseinsgegensatz

von Selbst- und Weltbewußtsein seine scharfe, praktische Spitze in dem Widerspruch, in welchem sich der Mensch befindet, zwischen dem Bewußtsein der Freiheit, dem Streben des Ich, sich selbst unbedingt durchzusetzen und alles Andere zum Mittel seiner selbst zu machen, und dem Bewußtsein der Nothwendigkeit, mit welcher die Welt unserem Ich entgegensteht und ihren Gang ruhig für sich geht, unbekümmert um dies kleine Ich und den pochenden Herzschlag seines Wollens und Wünschens. Kann nun wohl solch' ein Widerspruch dem Menschen zur Empfindung kommen, ohne Lösung zu heischen? Eben weil es die Einheit des persönlichen Geistes ist, der ihn in sich empfindet, dem er das Herz zu zerreißen droht, ebendarum muß der Mensch mit dem Erwachen dieses Bewußtseinszwiespalts d. h. aber eigentlich mit seinem wirklichen Menschwerden auch schon den unwiderstehlichen Drang in sich fühlen, über diese Entzweiung sich zu erheben zu einer sie versöhnenden Einheit. Aber wo wird diese zu finden sein? Im Ich nicht, denn trotzig bäumt sich ja eben seine Freiheit gegen die Schranke der Welt auf. In der Welt auch nicht, denn feindlich stellt sich ja eben ihre unerbittliche Nothwendigkeit dem Streben des Ich entgegen. Zu finden aber muß doch die Einheit sein, soll der Mensch nicht mit seinem Erwachen zum menschlichen Bewußtsein im Zwiespalt desselben untergehen. So muß also wohl die Versöhnung des Zwiespalts zu finden sein in einem Dritten über Ich und Welt, in der Einheit also, in welcher der Gegensatz von Ich und Welt, von Freiheit und Nothwendigkeit seinen Grund und sein Ziel hat, aus welcher er hervorgeht und in welcher er sich wieder aufhebt, und dies ist Gott. Nicht das Gottesbewußtsein an sich allein ist die Religion, auch nicht eine unbestimmte Beziehung desselben auf das Selbst- und Weltbewußtsein, sondern der Zusammenschluß des Selbst- und Weltbewußtseins im Gottesbewußtsein, das Sich in Gott mit der Welt einig wissen.

Darin liegt nun aber sofort ein Doppeltes. Indem ich mich mit der Welt, der gegenüber ich mich theilweise frei und theilweise abhängig weiß, zusammenschließe im Bewußtsein Gottes als des einen gemeinsamen Grundes sowohl des Weltdaseins wie meines Ich, wird mir einerseits meine theilweise Abhängigkeit von der Welt zur unbedingten Abhängigkeit von Gott, andererseits aber auch meine in der Welt gehemmte Freiheit zur vollkommenen Freiheit in und durch

Gott. Denn einerseits weiß ich meine endliche Freiheit im unendlichen Willen Gottes mit allem anderen Endlichen zusammenbefaßt und schlechthin unterworfen dem allgemeinen Gesetz des Ganzen, als ein in seiner isolirten Partikularität völlig aufgehobenes, um und um vom Ganzen bedingtes und ihm zu dienen bestimmtes Glied. Aber andererseits weiß ich zugleich meine Freiheit in dieser Einheit mit dem Willen Gottes erhalten und von ihrer hemmenden Schranke befreit, denn ich weiß mich, meine besondere Freiheit und ihren Lebenszweck, doch auch als positiv berechtigtes und werthvolles Etwas mit aufgenommen in den das Ganze ordnenden Willen; ich weiß diesen Willen auch als meines Lebens Grund und Halt, ja ich erfahre ihn in mir selber auch als die zur individuellen Kraft gewordene vollkommene und in sich einige Freiheit, welche sich an der Nothwendigkeit der Welt nicht mehr stößt, sondern darin das Gesetz ihres eigenen Wesens, die Form ihrer eigenen Verwirklichung erkennt. Dieses beides also zusammen: Sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke, und zwar beides in seiner untrennbaren Zusammengehörigkeit — das ist das Wesen der Religion.*)

Wir haben dies nun aber in die einzelnen Seiten und Geistesthätigkeiten näher auseinanderzulegen, wobei wir immer im Auge behalten, wie durch alle Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen eben das einheitliche Wesen der Religion, wie wir es hier im Allgemeinen definirt haben, sich hindurchzieht. Das ursprünglichste Auftauchen jenes specifisch menschlichen Bewußtseinsgegensatzes liegt ohne Zweifel in dem, was man als das Stutzen des Menschen an der Welt bezeichnen kann: eine Verwunderung, die halb staunende Bewunderung, halb furchtsame Scheu ist. So groß und gewaltig liegt die Welt vor ihm, so klein und schwach fühlt er sich ihr gegen-

*) Ihren Ursprung hat diese Definition in Fichte's und Hegel's Religionsphilosophie (vgl. oben S. 78, 134, 146). Unter den Neueren stimmen damit wesentlich überein Hase, Lipsius, Biedermann, J. H. Fichte, Fechner, Rümelin („Reden und Aufsätze" S. 416 ff.). — Obige Deduktion geht von vornherein ganz mit der Lipsius'schen (Dogmatik §§ 24—28); aber ob dessen Schlußwendung, wonach die Objektivität des religiösen Verhältnisses unwißbar sein soll, nicht doch auf einen etwas andersartigen Hintergrund seines Religionsbegriffs hindeute (denn zu dem meinen stimmt sie gar nicht), das laß ich hier dahingestellt sein.

über; hülflos sieht er sich ihrer Uebermacht preisgegeben, und doch ist etwas in ihm, was nicht stumm, wie das Thier, ihrer Gewalt sich beugt, sondern ihren Schrecken trotzt und ein Gefühl höheren Rechtes ihr gegenüber geltend macht. Und hinwiederum dieselbe Welt, die ihm eben noch so unheimlich fremd, so feindlich drohend und schreckend erschien, sorgt dann wieder wie eine gütige Mutter für seine Bedürfnisse, entzückt wie eine Geliebte seine Sinne durch ihre Schönheit, ordnet wie ein weiser Vater seines Lebens Gang durch Regel und Maß in ihrer Erscheinungen Lauf. So bald freundlich, bald feindlich von ihr berührt, sucht er für das eine wie für das andere eine Deutung; und nicht eine theoretische Lösung blos für die Räthsel der Welt, sondern mehr noch eine praktische Stütze für seine Stellung in und zu der Welt, eine Hülfe für seinen Kampf mit ihr, eine Garantie für seinen Sieg über ihre Schrecken. Es ist das innerste Bewußtsein seines Selbst, seiner Freiheit und ihres unveräußerlichen Rechtes, dessen Reaktion gegen die Schranke und den Druck der Welt sich dadurch geltend macht, daß er eine Ergänzung seines gehemmten, machtlosen Willens in der höheren Macht eines unbeschränkten Willens sucht, der nicht ebenso eine Schranke seines Wollens am Können fände, sondern bei dem das Wollen zugleich das Wirken wäre. Unwillkürlich sucht der Mensch diese höhere Macht und sehnt sich nach ihrer hülfreichen, aus den Erdennöthen ihn erlösenden Bethätigung; und weil dies Sehnen so natürlich, gleichsam nur der Ausdruck seines angeborenen Geistesadels und seines Freiheits- und Herrschaftsrechts über die Welt ist, darum verbindet sich mit ihm auch ganz unmittelbar schon die Ahnung seiner Wahrheit, dieses anticipirende Vorgefühl der Erfüllung des Ersehnten. Und dieser im Freiheitssehnen des Ich selbst begründeten Ahnung kommt dann auch die Art und Weise des ursprünglichen Weltbewußtseins hülfreich entgegen.

Das kindliche Bewußtsein sieht die Welt mit dem Dichterauge der Phantasie an, d. h. es legt sich selbst, sein Wollen und Fühlen in die ganze Welt der Erscheinungen hinein und findet es aus ihr überall wieder heraus. In Allem, was sich regt und bewegt, findet es Seele, wollendes, handelndes und fühlendes Leben von seiner eigenen menschlichen Art. Diese „Naturbeseelung" ist nun zwar noch keineswegs selbst schon Religion, wohl aber allerdings die Vor-

stellungsform, in welche das religiöse Gemüth seinen Inhalt hineinlegt, an welche es seine Postulate anknüpft. Fordert das von den drückenden Erdennöthen gehemmte Gemüth eine von dieser Schranke freie und befreiende Macht, und zeigt ihm dann seine dichterische Phantasie in den erhebenden und wohlthuenden Welterscheinungen eine erhabene und wohlwollende Macht geistiger Art, ein Wesen von seiner Art, nur mächtiger als er: was ist da natürlicher als daß das sehnende Herz mit der schauenden Phantasie den Bund schließt und in den hehren Gestalten der letztern die erwünschten Schützer und Befreier, die „rettenden Götter" begrüßt? So schließt sich schon auf der elementarsten Stufe der Religion der peinliche Widerspruch von Ich und Welt im Bewußtsein der Gottheit zur versöhnenden Einheit zusammen: das Sehnen des Gemüths nach Befreiung von der Welthemmung findet seine Erfüllung darin, daß durch die Welterscheinung selbst und in ihr die höhere befreiende Macht sich ihm offenbart. Und eben dies, daß der Mensch die Offenbarung einer solchen weltfreien und befreienden Macht, wie sein Gemüth sie a priori gefordert hatte, aus der Welterscheinung heraus nun auch wirklich vernimmt, dies Wahrnehmen des subjektiven Ideals als der objektiven Realität und beherrschenden Macht der Welt: dies eben ist das erste Moment des religiösen Bewußtseins, der Erkenntnißakt darin, der Gottesglaube. Er ist so von Haus aus schon beides zumal: Erhebung des Gemüths zur Freiheit über die Welt und Vernehmung der Gottheit in der Welt und durch sie, Freiheit von der Weltschranke und Versöhnung mit der Weltordnung, Weltverneinung und Weltbejahung. Er ist also durchaus nicht bloße „Freiheit von der Welt in Gott", wie er neuerdings im Gegensatz zu Schleiermacher von Manchen mit Vorliebe gefaßt wird; eine solche bloße Freiheit von der Welt wäre auch in der abstraktesten Weltverneinung des orientalischen Asketismus und der stoischen Apathie zu finden. Ebensowenig freilich ist der Gottesglaube bloße Ergebung unter die Nothwendigkeit des Weltgesetzes, worauf das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl" hinausläuft. Er ist eben jedes von beiden nur in seiner vollkommenen Einheit mit dem andern, er ist die Erhebung über den endlichen Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit zur Einheit und damit Unbedingtheit beider in Gott. Dies ist der Gottesglaube schon ganz ursprünglich

und abgesehen von aller näheren Bestimmung seines Inhalts, es ist damit sein allgemeinster Grundbegriff gegeben.

Die geschichtliche Entwicklung des Gottesglaubens wird uns im nächsten Abschnitt näher beschäftigen; hier sei nur das Allgemeinste vorausgeschickt. Das Gottesbewußtsein enthält immer genau das, was durch die jeweilige Entwicklungsstufe des Selbst- und Weltbewußtseins ermöglicht ist. So lange der Mensch noch erst Naturwesen ist, seine sittliche Anlage noch schlummert oder nur in Form von natürlichen Instinkten und Trieben sich voraus ankündigt, so lange ist auch sein Wünschen, Hoffen und Fürchten noch wesentlich auf sinnliche Güter und Uebel beschränkt, seine Welt ist ihm da noch der Inbegriff der sinnlich wohl- oder wehethuenden Erscheinungen. Dem entsprechend hat dann auch sein Gottesglaube noch erst natürlichen, keineswegs schon sittlichen Inhalt. Nicht zwar, als ob die Götter ihm jemals bloße Sinnenwesen wären; vielmehr sind sie gerade als Götter von Anfang wesentlich übersinnlich und überweltlich, denn sie sind durch die sinnliche Weltanschauung zwar sich offenbarende, aber nicht in ihr aufgehende, sondern darüber machtvoll herrschende freie Wesen, sonst könnte ja der Mensch nicht bei ihnen die Befreiung von der ihn beengenden Welterscheinung suchen und erhoffen. Aber allerdings haben im anfänglichen Götterglauben diese Wesen zum Inhalt ihres Wollens und Wirkens nur die sinnlichen Vorgänge des Naturlebens und die entsprechenden Wünsche oder Befürchtungen des Naturmenschen; dem Naturleben des kindlichen Menschen entsprechen auch genau seine Naturgötter. Wenn nun aber das sittliche Bewußtsein im Menschen erwacht, wenn die innere Stimme des Gewissens ihn im Unrecht ein Uebel anderer, schlimmerer Art und im Recht ein Gut anderer, höherer Art als in den sinnlichen Uebeln und Gütern erkennen läßt; und wenn zugleich die Außenwelt ihm über der Ordnung des Naturlaufs noch eine Ordnung höherer Art zeigt in gesellschaftlicher Sitte, staatlichem Gesetz, heiliger Ueberlieferung: da veredelt sich dann mit ihm und seiner umgebenden Welt auch seine Gottheit, seine neugewonnene höhere Lebensansicht wird auch zum höheren Inhalt seines Gottesglaubens. Jetzt werden ihm die Götter aus bloßen Naturmächten zu sittlichen Mächten, zu Trägern der sittlichen Ordnungen, die nun in noch vorzüglicherer Weise als die Naturvorgänge ihre Offenbarung bilden; sie sind nicht mehr blos die

Retter aus natürlichen Uebeln, sondern sie sind auch die Schirmherren des Guten und die Rächer des Bösen. Und wenn endlich dem gereifteren sittlichen Bewußtsein der Zwiespalt in der eigenen Brust zwischen Pflicht und Neigung, zwischen Sollen und Sein, wenn die Schuld als der Uebel größtes ihm fühlbar wird und alle äußeren Dissonanzen des Geschickes nur als der Reflex erscheinen dieses tiefsten inneren Selbstwiderspruchs: dann erhebt sich der Mensch aus der tiefsten Gebundenheit zur höchsten Höhe des erlösenden Gottesglaubens, er findet in der versöhnenden Liebe Gottes die Heilung seines tiefsten Schadens und die Befreiung von der schwersten Fessel. — Neben dieser Entwicklung des sittlichen Bewußtseins und Hand in Hand mit ihr ist aber auch die Vertiefung der denkenden Weltbetrachtung von bestimmendem Einfluß auf die Fortschritte des Gottesglaubens. Während die kindliche Phantasie in der Verschiedenheit der Welterscheinungen naturgemäß auch eine Vielheit von Götterwesen sich offenbaren sieht, führt das gereiftere Denken diese Vielheit zurück auf eine oberste Einheit, in welcher ja allein auch die Einheit der natürlichen und sittlichen Weltordnung ihren festen Grund und Halt findet. Ob nun diese Einheit mehr als freie Persönlichkeit über der Welt oder mehr als gesetzmäßig waltende Vernunft in der Welt gefaßt werde, hängt wesentlich davon ab, ob das praktische Selbstbewußtsein, welches in Gott das ergänzende Urbild seiner eigenen Freiheit sucht, oder ob die denkende Weltbetrachtung, die auf die allwaltende Nothwendigkeit des Ganzen hinweist, den überwiegenden Coefficienten des Gottesbewußtseins bilde. Von dem gegenseitigen Verhältniß und der geschichtlich gegebenen wie rationell geforderten Verknüpfung beider Fassungen kann später erst die Rede sein.

Der Gottesglaube ist nun zwar das erste, das theoretische Moment des religiösen Bewußtseins, aber noch nicht das Ganze desselben. Ein praktisch empfundener Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit ist's ja, wie wir sahen, was dem religiösen Hergang als ursprüngliches Motiv zu Grunde liegt. Natürlich muß also auch die Lösung desselben praktisch erfolgen, durch einen Willensakt. Unmöglich kann sich der Mensch des höheren, mächtigeren Willens über sich und seiner Welt bewußt werden, ohne daß sofort auch sein eigener Wille zu jenem göttlichen in eine bestimmte Beziehung träte. Diese Beziehung besteht im Allgemeinen darin, daß der Mensch mit

der Gottheit, in der er die Erfüllung seines Mangels, die Aufhebung seiner Schranke, das Ganze zu seinem endlichen Bruchstück sieht, in das entsprechende Verhältniß der Gemeinschaft tritt, in einen Bund zu gemeinsamer Aktion. Dies ist die Grundbedeutung alles Cultus, wie sie aus den elementarsten Formen desselben schon ganz ebenso wie aus den höchsten uns entgegenleuchtet. Nicht überall finden sich eigentliche Opfer, wohl aber finden sich ausnahmslos solche religiöse Handlungen, deren symbolisch-mystische oder sakramentale Bedeutung darauf hinzielt, ein Band der Gemeinschaft zwischen menschlichem und göttlichem Leben zu knüpfen. Wenn das samojedische Weib sich allmorgendlich und allabendlich vor der Sonne verbeugt und betet: „Wenn du dich erhebst, erhebe auch ich mich, wenn du niedersinkst, begebe auch ich mich zur Ruhe",*) so liegt in diesem naiven Cultusakt doch schon der Ausdruck dessen, um was es bei allem Cultus sich handelt: der Mensch will „sein kleines Leben mit einem weiteren und höheren Leben verknüpft sehen" und ihm dadurch eine tiefere Bedeutung und einen sicheren Halt verleihen, daß er das Bruchstück seines engbegrenzten Daseins einfügt in die allgemeine Ordnung, in welcher er das göttliche Walten erkennt. Oder wenn der nordamerikanische Indianer dem großen Geist des Himmels die ersten Züge seiner Pfeife zuraucht, der Grieche seinen Olympiern die ersten Tropfen seines Bechers ausgoß, wenn in den meisten Culten sakramentale Mahlzeiten im Anschluß an die Opfer oder an deren Stelle vorkommen, so hat dies Alles ursprünglich eben die Bedeutung, daß der Mensch mit der Gottheit in die innigste, durch gemeinsamen Genuß besiegelte Bundesgemeinschaft eintritt. Aber freilich kann der Mensch in diese Gemeinschaft nicht nur so ohne Weiteres wie mit seines Gleichen eintreten, da er doch nie die wesentliche Distanz zwischen seiner Beschränktheit und der Gottheit Erhabenheit übersehen kann. Indem er diesen Unterschied im Gottesglauben erkennt, wird auch sein Wille zur entsprechenden Haltung bestimmt: er muß die göttliche Ueberlegenheit praktisch anerkennen, sich in Gehorsam vor ihr beugen. Diese Seite des religiösen Willensaktes ist als die hauptsächlich in die Augen springende speciell ausgedrückt in den Worten: Gottesdienst, Cultus. Die Grundformen, in welchen diese Unter-

*) Nach Max Müller, Vorles. über Religionswissenschaft, S. 179.

werfung des Willens unter die Gottheit ſich ausſpricht, ſind Gebet und Opfer, als Wort- und Thatausdruck der religiöſen Huldigung; im Opfer geſchieht dies durch eine Handlung, in welcher der Menſch einen Theil ſeines Eigenthums an die Gottheit hingiebt, theils als Tribut zur allgemeinen Anerkennung ihrer Oberhoheit, theils als freiwillige Gabe, zur Gewinnung ihrer Gunſt oder Dankbezeugung für eine erfahrene Gunſt, theils als ſtellvertretendes Löſegeld zur Sühnung göttlichen Zorns und Abwendung ſeiner Strafen. Alle dieſe gottesdienſtlichen Motive der unteren Religionen ſtehen augenſcheinlich in genauer Analogie mit den Motiven der Unterthanen gegenüber den Herrſchern in patriarchaliſchen Staaten. Es iſt nun zwar gewiß ein weiter Weg von da bis zu der Erkenntniß, daß Gott von uns keine andere Gabe begehre als ein gehorſames Herz, einen im Thun und Leiden ihm ergebenen Sinn. Aber wie ſich geſchichtlich die Continuität der Entwicklung von jenen Anfängen bis zu dieſem Ziele verfolgen läßt, ſo liegt auch bei aller Verſchiedenheit der Vorſtellungs- und Bethätigungsform doch immer weſentlich die gleiche Idee als eigentliches Motiv alles gottesdienſtlichen Thuns zu Grunde: in ſeinem Eigenthum giebt der Menſch ſeinen eigenen Willen, dies eigenſte Eigenthum, an Gott hin, bejaht und vollzieht alſo damit ſeine völlige Abhängigkeit von Gott. Aber eben indem er dies freiwillig thut, zeigt er damit ſchon, daß dieſe Hingabe nicht die Vernichtung ſeiner Freiheit, die Verneinung ſeines Selbſt und ſeiner Zwecke bedeuten ſoll, ſondern gerade den poſitiven Zweck der Erhaltung und Behauptung des eigenen Selbſt gegenüber der Welt verfolgt. Das negative Moment der Selbſthingabe im Opfer bildet alſo zwar freilich eine unmißbare Seite des religiöſen Willensaktes — denn wie könnte der endliche Wille mit dem unendlichen zur Einheit zuſammengehen anders als durch ſeine völlige hingebende Unterordnung? — aber dies iſt doch immer nur die eine Seite, das Mittel zu dem poſitiven Zweck der wahren Selbſterhaltung und Selbſtbefriedigung des endlichen Willens in ſeiner Einheit mit Gott, dem ordnenden Willen des Ganzen. Die Empfindung dieſer alle Hemmungen der Endlichkeit aufhebenden Harmonie iſt jenes Gefühl des Friedens und der Freiheit, in welchem der religiöſe Doppelakt des Gottesglaubens und Gottesdienſtes zu ſeinem Endziel und Abſchluß kommt.

Wäre die Religion nur schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein, so könnte von einem Zweck derselben und also auch von einem Handeln zur Erreichung dieses Zweckes nicht eigentlich die Rede sein; das kultische Handeln könnte dann nur als Mittel der Darstellung des religiösen Bewußtseins für Andere betrachtet werden, wie dies auch wirklich von Schleiermacher geschieht. Allein diese Auffassung entspricht dem thatsächlichen Verhalten des religiösen Menschen keineswegs. Vielmehr, wie der religiöse Akt von dem praktischen Motiv der Unlustempfindung, eines Mangels, einer Hemmung ausgeht, so zielt er auf die Aufhebung dieser Unlust in Lust, auf Befreiung vom Unheil und Gewinnung von Heil hin. Erst mit der Erreichung dieses seines wesentlichen Zweckes ist der religiöse Akt wirklich vollendet. Fragen wir nun aber näher, worin denn dies bezweckte Gut, das im religiösen Akt erstrebte „Heil" bestehe, so wiederholt sich dasselbe, was wir eben beim Gottesdienst und beim Gottesglauben gesehen haben: die Form, in welcher sich dies Gut dem Subjekt selbst darstellt, ist je nach der Stufe der religiösen Entwicklung eine unendlich mannigfaltige, eine weite Stufenleiter niederer und höherer Zwecke. Dem Naturmenschen ist's bei seinem Gottesdienst um Zuwendung natürlicher Güter und Abwendung natürlicher Uebel vorzüglich zu thun; doch darf auch schon diese Gefühlsweise nicht zu roh materiell gedacht werden; auch der Naturmensch will in gewissem Sinn sein Leben, sowie er es erfaßt, harmonisch ausfüllen, mit seiner Welt, wie begrenzt sie ihm auch noch sei, in Einklang stehen, und er ist sich dessen bewußt, daß er dies nur im Bunde mit der schützenden und segnenden Gottheit vermöge; die friedliche Gemeinschaft mit den höheren waltenden Mächten ist daher auch schon auf der niederen Stufe der Naturreligion der ideale Hintergrund, welcher in sinnlicher Wohlfahrt nur seine reale Erscheinung und Bewährung findet. Wenn ein roher Naturalismus jenen idealen Hintergrund auch schon der Naturreligion ignorirt, so beweist er damit blos, daß er just das, dessen er sich mit Emphase rühmt, genaues und gründliches Verständniß für die Vorstellungs- und Gefühlsweise der Urmenschen, nicht besitzt. — Mit dem nun aber, daß in den Gottesglauben das sittliche Element eintritt, erhebt sich auch der Wunsch des Beters über sinnliche Bedürfnisse zu sittlichen Gütern. Besonders die Bitte um Vergebung der Schuld begegnet uns schon auf ziemlich früher Stufe der religiösen Ent-

wicklung. Und natürlich; denn sobald einmal die Gewissensregung sich mit dem Gottesbewußtsein in der Art verknüpft, daß nicht nur das unmittelbare Verhältniß zur Gottheit unter den Gesichtspunkt einer Verpflichtung zu ihrem Dienst fällt, sondern auch die geselligen Pflichten als von ihr geordnete gelten, und deren Verletzung sonach als unmittelbare Nichtachtung des göttlichen Willens erscheint, so verbindet sich mit jedem sittlichen Schuldbewußtsein die Vorstellung des Vergehens gegen die Gottheit, wodurch das friedliche und segensreiche Einvernehmen mit ihr gestört und hingegen die schlimmen Folgen ihrer Ungnade zugezogen werden. Mit Rücksicht auf letzteres werden wir allerdings in den meisten Bußgebeten (nicht blos der Natur- sondern auch der Gesetzesreligion) eine Verschmelzung von sinnlichen und sittlichen Motiven anzunehmen haben: die Bitte um Vergebung der Schuld drückt einerseits die Reue über das Böse als solches aus, den Wunsch, es wieder gut zu machen, die erzürnte Gottheit zu versöhnen und mit ihr wieder im Frieden zu stehen, andererseits aber auch den Wunsch, von den sinnlichen Strafübeln, welche das Vergehen zur Folge haben könnte, durch Erlaß der Strafe verschont zu werden. Es wäre sicher einseitig, das eine oder andere dieser Motive des Bußgebets zu übersehen; nur um ein Ueberwiegen des einen von beiden wird es sich in den meisten Religionen handeln können. Es fehlt das erste Motiv z. B. nicht in dem uralten vedischen Bußlied, welches ich hier nach der Uebersetzung von Max Müller*) gebe:

„O Varuna, sag' welche Sünde war es,
Daß Du den alten frommen Freund verfolgest?
Du Unbesiegter, Mächtiger, verkünd' es,
Dann will ich sündlos schnell mit Preis Dir nahen.

Erlasse uns die väterlichen Fehler,
Und die wir selbst mit eigner Hand begangen:
Entlaß, o König, diesen Sänger freundlich,
Wie einen Dieb, ja wie das Kalb vom Strange.

Nicht war es eignes Thun, nein, Hast nur war es,
Ein Trunk, ein Zorn, ein Würfel und Vergessen —
Ein Aeltrer naht, den Jungen zu verführen —
Ja selbst der Schlaf wird uns des Uebels Bringer.

*) Essays I, 39 (aus Rigveda VII, 86).

Laßt wie ein Sklave mich dem Gotte dienen,
Sündlos, dem reichen Geber, dem Erhalter.
Der hehre Gott erleuchtete die Thoren,
Der Weise bringt zum Heil die frommen Dichter."

Auch bei den hebräischen Bußgebeten dürfte schwer zu sagen sein, worauf das Hauptgewicht fällt, ob auf die Bitte um Verschonung von den äußern Strafübeln, oder auf die um Erhaltung der Friedensgemeinschaft Gottes und um ein neues Herz und einen festen gewissen Geist? Und ist denn nicht das Ineinanderfließen dieser beiden Motive eben echt menschlich? finden wir sie nicht beide ebenso auch beisammen in der Bitte der Kinder um der Eltern Verzeihung? — Welches wird nun aber die höchste und reinste Stufe der Gebetswünsche, des religiösen Heilsverlangens überhaupt sein? Diejenige offenbar, in welcher die eigenwilligen Wünsche gänzlich verstummen, alles äußere Ergehen dem lenkenden Willen Gottes anheimgestellt ist und der eigene Zweck unmittelbar in Eins zusammenfällt mit dem allgemeinen Zweck Gottes, dem Geschehen seines Willens in jedem Einzelnen wie in der Gesammtheit, dem Kommen seines Reiches in wachsender Erkenntniß der Wahrheit, Verwirklichung der Freiheit und Belebung der Liebe. Diese Einsicht gehört zu den sichersten Gradmessern für die geistige Höhe des religiösen Bewußtseins eines Individuums oder einer Gemeinschaft. Die Mystik des Islam dürfte hierin nicht zurückstehen hinter der christlichen, wie die folgende Betrachtung des Dichters Saadi aus Schiras zeigt:*)

„Ein wahrer Diener seines Herrn nur Jener ist,
Der nicht ob des Herren Gnade seinen Herren selbst vergißt.
Also wandelt auch nur Jener treu auf seines Gottes Pfad,
Der von Gott sich nur ihn selber zum Geschenk erbeten hat.
Blickst Du nur auf Gottes Gaben und nicht auf ihn selber hin,
Fesselt Dich nicht seine Liebe, fesselt Dich Dein eigner Sinn.
Oeffnet sich Dein Mund zum Beten nur aus Gierde nach der Gab',
Nimmer strömt dann das Geheimniß seiner Lieb' zu Dir herab!"

Es ist gewiß ein weiter, langwieriger Weg von der Bitte des Naturmenschen um Regen, fruchtbare Felder, glückliche Jagd und siegreichen Krieg bis zum Gebet Jesu: „Vater, nicht wie ich will, sondern wie Du willst, Dein Wille geschehe!" Und doch dürfen wir

*) Nach Tholuk's Blüthensammlung der morgenländischen Mystik, S. 241.

auch hier wieder das Gemeinsame im Unterschied nicht verkennen. Die Grundgefühle sind auf den verschiedensten Stufen der Frömmigkeit wesentlich die gleichen: Furcht einerseits vor der unwiderstehlichen Uebermacht des höheren Wesens, die aber immer durch Vertrauen auf seinen guten Willen zur Ehrfurcht und kindlichen Pietät erhoben ist; und Vertrauen andererseits, freudige Erhebung zu dem verwandten, hilfreichen Geiste, das aber immer durch das Bewußtsein der Distanz, der Abhängigkeit zur Demuth der Ergebung und Dankbarkeit herabgestimmt ist. Es ist eine alte und heute noch weit verbreitete Meinung, daß die Religion ursprünglich mit dem bloßen Furchtgefühl begonnen und erst allmählig sich darüber zu dem des Vertrauens und der Liebe erhoben habe: ein seltsamer Irrthum das! Wohl ist freilich Furcht vor den Weltübeln das gewöhnliche Motiv, von dem der religiöse Bewußtseinsakt angeregt wird, aber dieser Akt selber besteht ja dann gerade darin, sich in Vertrauen und Hoffnung zu erheben zu der höheren Macht, von welcher man Schutz vor den drohenden Uebeln erwartet. Ist es ein Grundmerkmal im Begriff der Gottheit, das freie und befreiende Ideal des mit der Welt ringenden Willens zu sein (μάκαρες θεοὶ, σωτῆρες), so kann das religiöse Gefühl ihr gegenüber unmöglich je bloße Furcht gewesen sein, oder zittert man denn vor seinen „Rettern"? sucht man wohl Gemeinschaft und Bündniß mit solchen Wesen, vor denen einem graut? Solche Wesen kennt zwar die Religion sehr wohl auch, aber sie hält dieselben nicht für ihren Gott, sondern für dessen Gegentheil: für die gottfeindlichen Dämonen oder Teufel. Diese Gestalten der religiösen Vorstellung bezeichnen, wie wir später näher sehen werden, in mythologischer Personifikation eben das, worüber der Fromme im religiösen Akt sich erhebt zu Gott: die Endlichkeitsseite der Welt, ihre Dissonanzen und hemmenden Schranken, ihre Uebel und Bosheit; dieser empirische Ausgangspunkt, dieses principium a quo des religiösen Vorgangs ist in den Dämonen in Form selbständiger Wesen fixirt, aber zu Gott, dem Zielpunkt der religiösen Erhebung, bilden sie ebendamit den geraden Gegenpol, mit welchem sie nicht zusammenfallen können. Und sowenig der Teufel mit Gott, ebensowenig kann das ausschließliche Furchtgefühl mit dem wirklichen religiösen Gefühl zusammenfallen. Die Thatsache, daß in manchen Religionen die Furcht vor den Dämonen über das Vertrauen zur Gottheit über-

wiegt, beweist gegen das Gesagte gar nichts, sondern ist nur ein Beweis dafür, daß eine allgemein pessimistische Lebensstimmung auch die religiöse Funktion bis zur völligen Kraftlosigkeit oder Erkrankung herabstimmen kann, wofür ja auch einzelne Epochen der Christenheit Beispiele bieten. Aber die Erschlaffung und Erkrankung der religiösen Funktion darf nicht mit ihrer naturwüchsigen, ungefälschten, ob auch noch völlig naiven Form verwechselt werden. Wie weit diese z. B. bei unsern indogermanischen Urahnen in der ältesten Zeit der vedischen Naturreligion schon von sklavischer Furcht entfernt, wie völlig von kindlich heiterem und freudigem Vertrauen beseelt war, mögen uns folgende Proben von Gebeten aus den vedischen Liedern beweisen:

„Wie Hennen ihre Flügel schützend decken,
Vor Leid zu schirmen ihrer Küchlein Brut:
Wollst Du, o Herr, der Du so groß und gut,
Uns schirmen vor den Uebeln, die uns schrecken!“ *)

Diesem Gebet zu Varuna steht zur Seite das ähnliche zu Indra:

„Du Indra bist uns Vater, Mutter,
Genosse Du und Freund und Bruder;
Sind auch der Freunde Viele Dein,
Uns bist Du doch der Freund allein.
Wie Kinder Vaters Schoos umdrängen,
Sieh uns an Deinem Saume hängen,
Und an Dein Herz uns brünstig schmiegen,
Wie Frau'n im Arm des Gatten liegen.
Nach Deiner Huld wir gläubig schrei'n,
Denn Du bist unser, wir sind Dein!
Nicht bist Du taub, aus weit'ster Ferne
Hörst Du doch unser Flehen gerne.
Du siehst, was irgendwo geschehen,
Kein Wort kann Deinem Ohr entgehen.
Du setzest fest der Menschen Loose,
Wer ist, der Deinem Willen trotze?
Die Hohen, Stolzen beugst Du nieder,
Die Niedrigen erhebst Du wieder.
Doch sicher ruhen Deine treuen Frommen,
Aus aller Noth durch Deine Güt' entnommen,
Aus dunklen Kerkers drangsalsvollen Banden
Zu Licht und Freiheit, Herr, durch Dich erstanden.“ **)

*) Nach der metrischen Uebersetzung von Muir, Sanscrit texts, V, 76d.

**) Aus dem metrischen Hymnus an Indra, wie ihn Muir (ebendas. S. 136) zusammengestellt hat, frei übersetzt.

Das ist, meine ich, die naturwüchsige Sprache des religiösen Gefühls aus der uralten Kindheit unserer an Leib und Seele kerngesunden arischen Ahnen; und an solche normale Menschen haben wir uns hierbei zu halten, nicht aber (wie jetzt mit Vorliebe geschieht) an die verkrüppelte Erscheinung verkommener Negerstämme.

Nur die so bestimmte Gefühlsweise stimmt ja auch, wie Jeder sieht, vollkommen überein mit dem, was wir als den theoretisch-praktischen Bewußtseinsakt der Religion, als Gottesglaube und Gottesdienst kennen gelernt haben. Wie der religiöse Vorgang ausging von einem Gefühl des Gegensatzes von Ich und Welt, des Zwiespalts meiner Freiheit mit der sie hemmenden inneren oder äußeren Nothwendigkeit, also von einem irgendwie näher bestimmten Unlustgefühl, so läuft die ganze theoretisch-praktische Erregung und Erhebung zuletzt auch wieder aus in ein Gefühl, aber nunmehr das entgegengesetzte: in das Lustgefühl des aufgehobenen Widerspruchs, der versöhnten Entzweiung, der wohlthuenden Harmonie, des beseligenden Heils. Man ersieht hieraus, daß zwar allerdings das Gefühl ein integrirendes Element der Religion, ja geradezu ihr A und O ist, daß sie aber darum doch keineswegs im Gefühl aufgeht, denn zwischen dem A und dem O, dem unseligen Unlustgefühl des Ausgangs- und dem seligen Lustgefühl des Zielpunktes liegt ja eben als nothwendiges Mittelglied ein Doppeltes, unter sich wieder nothwendig Verbundenes, ohne welches es nicht zum erwünschten Gefühl kommen könnte: der Erkenntnißakt des Gottesglaubens und der Willensakt des Gottdienens. Eine solche Gefühlsweise nun, die nicht blos einzelne und zufällige Erregung ist, sondern das bleibende Resultat unserer eigenen Denk- und Willensakte, und die sonach recht eigentlich die centrale Einheit und Innerlichkeit unseres ganzen Personlebens in seiner zuständlichen Bestimmtheit darstellt, aus welcher wiederum die neuen Bestimmungen unserer Denk- und Willensakte ausgehen — eine solche Gefühlsweise nennen wir Herz, Gemüth. In diesem Sinne also, der von der einseitigen Gefühlstheorie wohl zu unterscheiden*) ist, wird allerdings mit Recht zu sagen sein, daß die Religion wesentlich Sache des Herzens, des Gemüthes sei.

*) Vgl. Hegel's Bemerkung über den Unterschied von „Herz" und „Gefühl", oben S. 139.

Bilden hiernach der religiöse Erkenntniß- und Willensakt nur die — ob auch nothwendige — Vermittlung für einen Gemüthsprozeß, so bekommen sie durch diese *subjektive Zweckbeziehung* einen eigenthümlichen, von allem nichtreligiösen Erkennen und Handeln specifisch unterschiedenen Charakter, dessen Beachtung für das Verständniß der Religion von höchster Wichtigkeit ist. Es handelt sich beim religiösen Erkenntnißakt keineswegs um ein objektives Erkennen der Welt nach der unendlichen Mannigfaltigkeit des Einzelnen und seiner Zusammenhänge unter einander und mit dem Ganzen. Sondern um eine solche Weltanschauung handelt es sich dabei, durch welche der Mensch über seine Stellung zur Welt und über die Bedeutung der Welt für sein Wohl und Wehe zur Klarheit und Gewißheit kommt. Diese praktische Weltansicht, welche zur Richtschnur und zum Leitstern für das Verhalten des Menschen zur Welt dienen soll, läßt sich aber nur gewinnen durch das Hinausgehen über den Gegensatz von Ich und Welt zu der höheren beide umschließenden Einheit, in welcher der gemeinsame Daseinsgrund und damit das einigende Band beider liegt, was wir oben als die Grundbedeutung des Gottesglaubens erkannten. Insofern steht nun der religiöse Erkenntnißakt unverkennbar in sehr naher Verwandtschaft mit dem philosophischen Erkennen, das ebenfalls nicht beim Wissen von den Einzelheiten der Welt stehen bleibt, sondern auf das Begreifen derselben in einer letzten Einheit hinstrebt. Allein dabei darf nun doch auch der specifische Unterschied nicht übersehen werden. Das philosophische Erkennen erstrebt die Einheit der Weltanschauung auf dem Wege des begrifflichen Denkens, das vom Besonderen schrittweise zum Allgemeinen sich erhebt, und für den Zweck der Befriedigung der denkenden Vernunft, der es eben *nur* um die *logische* Einheit, Geschlossenheit und Uebereinstimmung des Begriffs zu thun ist, ohne jede Rücksicht auf dessen praktische Bedeutung für Gefühl und Wille; das religiöse Erkennen hingegen sucht in der Gottesidee seine Orientirung über die Welt gerade *nur* für die *praktischen* Zwecke des Gemüths und hierfür bedarf es keineswegs der begrifflichen Strenge des logischen Denkens, sondern dazu thut jene freie dichterische Anschauung des Weltgrundes und -Zweckes, worin die Phantasie und nicht der Verstand dominirt, vollkommen den Dienst; ja diese Weise des phantasiemäßigen Vorstellens ist für das religiöse Erkennen sogar die naturgemäßere, weil

sie vermöge der Ungebundenheit, mit welcher die Phantasie in ihren Combinationen verfährt, viel unmittelbarer dem Bedürfniß des Gemüths nach freier Erhebung über die Weltwirklichkeit zu genügen vermag, als der durch die Gesetze der Erfahrung und der Logik gebundene Verstand. Welche Folgen sich nun aber freilich hieraus für den theoretischen Wahrheitswerth der unmittelbaren Erzeugnisse des religiösen Erkennens ergeben und wie diese idealen Wahrheiten sich von ihren Widersprüchen mit der gemeinen Wirklichkeit durch logische Verarbeitung allmählig zu reinigen und dadurch zur vollen, widerspruchslosen Wahrheit fortzubilden haben: das muß im nächsten Hauptstück ausführlicher an der Hand der Geschichte behandelt werden.

Ganz analog wie mit dem religiösen Erkenntnißakt verhält es sich auch mit dem religiösen Willensakt. Wie jener nicht ein objektives Wissen von der Welt an und für sich sucht, so dieser nicht ein objektives Wirken in ihr, nicht die Realisirung besonderer Zwecke in der äußern Wirklichkeit. Insofern kann und muß man allerdings die Religion unpraktisch nennen, und es darf dies geradezu als ein Kennzeichen der wahren Religiosität im Unterschied von der weltklugen Kirchlichkeit bezeichnet werden, daß letztere die Religion als Mittel für bestimmte äußere Zwecke betrachtet (daher auch gerne in erster Linie ihre „Zweckmäßigkeit" rühmt), erstere dagegen unmittelbar von gar keinen besonderen Zwecken weiß, die etwa durch das Frommsein zu erreichen wären. Aber dies Fehlen jedes besonderen äußeren Zweckes schließt nun doch nicht aus, daß die religiöse Willensthätigkeit, indem sie zunächst nur sich zu Gott in's rechte Verhältniß setzen will, damit zugleich (und gewissermaßen als ungesuchte Zugabe der inneren religiösen Befriedigung) doch auch den großen Erfolg erzielt, für alle und jede Zwecksetzung des sittlichen Lebens den rechten Grund und Boden zu legen, das Gemüth in diejenige richtige Verfassung zu versetzen, aus welcher dann von selbst in allen einzelnen Fällen die richtigen sittlichen Motive und Handlungen hervorgehen können und werden. Dies bewirkt die Religion zuvörderst schon dadurch, daß sie den Menschen vor allem tieferen Denken schon instinktiv über die Welt orientirt, ihn sein Sollen wie sein Müssen, sein Thun wie Leiden in der Welt unter dem Gesichtspunkt eines obersten ordnenden Willens anschauen läßt. Damit gibt sie der Moral diejenige objektive, metaphysische (gleichviel in welcher Form ausgedrückte) Begründung, deren

Unentbehrlichkeit für die Festigkeit der Moral selbst einfache Thatsache der Erfahrung ist; es ist nun einmal (trotz Kant) der unverschrobenen menschlichen Vernunft unmöglich, an die unbedingte Geltung der Pflicht um der Pflicht willen zu glauben, während sie sich nicht die geringste Vorstellung davon machen könnte, warum und wozu denn sie dem Pflichtgebot diese unbedingte Anerkennung schuldig sei? Weil die praktische und die theoretische Vernunft ja doch nur zweierlei Funktionen einer und derselben Vernunft sind, so kann die Forderung der einen nur dann volle Kraft haben, wenn sie mit der Wahrheitserkenntniß der andern im Einklang steht; dies ist eigentlich so überaus selbstverständlich, daß man sich scheuen müßte, immer wieder darauf ausdrücklich zu sprechen zu kommen, wenn nicht eben doch die erfahrungswidrige Unnatur des Kantischen Dualismus immer noch in den Köpfen spukte. Jenen Einklang aber stellt lange vor dem philosophischen Begriff der „moralischen Weltordnung" das religiöse Gottesbewußtsein her und bildet eben damit den festen Grund und Boden, auf welchem sich sittliche Ueberzeugungen und Grundsätze erbauen können, welche ohne ihn entweder bodenlos in der Luft schweben oder auf den Sand des verfeinerten Egoismus gebaut sein würden.

Die Religion also ist's, die dem Sittengesetz seinen letzten festen Grund und Halt verleiht und das Gewissen, diese unmittelbare trieb- und empfindungsmäßige Bethätigung des Gesetzes im Bewußtsein jedes Einzelnen, schärft und schützt, indem sie seinen Forderungen und Urtheilen die unbedingte Geltung sichert. Aber die Religion nimmt ferner auch die Willensbildung selber in ihre Zucht und Schule. Indem sie uns die Befreiung vom unseligen Zwiespalt des natürlichen Bewußtseins und die Erhebung zum Frieden in Gott nur als Frucht der Selbsthingabe an den göttlichen Willen erfahren läßt, lehrt sie uns die schwere Kunst der Selbstverleugnung, und zwar nicht in der strengen und abstoßenden Weise des gebietenden Gesetzes, sondern in der milden und gewinnenden Weise des freundlichen Rathers und Trösters. Während der „kategorische Imperativ" dem Willen stets nur von außen, durch abstrakte Gebote und Verbote, seine Richtung zu bestimmen, nicht aber von innen ihm beizukommen, seine Eigenwilligkeit von Grund aus zu brechen und so „von Herzen gut" ihn zu machen vermag: so vollbringt dies die Religion einfach dadurch, daß sie unserem Willen nicht als Schranke seiner Freiheit, sondern

als seine wahre Befreiung und Erfüllung, nicht fordernd, sondern gebend, nicht richtend und verdammend, sondern heilend und tröstend entgegenkommt. So bringt sie ihren Zögling, das eigenwillige Menschenkind, auf ihrem Wege der Güte nicht nur auch dahin, sondern sogar noch viel weiter, als wohin die bloße Moral ihn bringen möchte, gleichwie der Mutter freundlicher Zuspruch das eigensinnige Kind leichter zum vollen Gehorsam bewegt, als des Vaters strenges Gebieten. — Zur Selbstverleugnung, sagte ich, erzieht die Religion. Nicht aber zu der abstrakten Selbstverneinung des unfruchtbaren Asketismus und trägen Quietismus. Die Selbsthingabe an Gott, in welcher der religiöse Willensakt besteht, ist ja nach dem früher Gesagten nicht ein Sichaufgeben schlechtweg und in jeder Hinsicht, sondern nur ein Aufgeben der Eigenwilligkeit in der unbedingten Unterordnung unter den Willen des Ganzen. Eben darum wird unser Wille im religiösen Akt nicht nur seine Thatkraft nicht verlieren, sondern gerade erst die rechte Kraft zum Handeln aus dem Ganzen und für das Ganze gewinnen. Aus dem Ganzen des in Gott versöhnten, mit der Weltordnung sich eins fühlenden Selbst fließt nunmehr das sittliche Handeln, und nicht mehr aus der peinlichen Zwiespältigkeit und gebrochenen kraftlosen Halbheit einer gesetzwidrigen Willkür und einer widerwilligen Gesetzlichkeit, wie sie im natürlichen Eigenwillen sich stets gegenseitig ablösen und im Schach halten. Und für das Ganze wirkt nunmehr das sittliche Handeln, denn indem es auf Schritt und Tritt aus der Grundgesinnung heraus handelt, welche eins ist mit dem höchsten göttlichen Weltzweck, so wirkt es auch im Kleinen und Kleinsten seiner besonderen Lebensaufgaben immer zugleich mit an der Erfüllung des allgemeinen Zweckes, am höchsten Gut Aller. Der in Gott ruhende und durch Gott geregelte Wille wird weder der Welt sich selbstisch überordnen, noch sich knechtisch von ihr unterjochen lassen, noch endlich sich lieblos außer sie und ihr Arbeitsfeld hinausflüchten, sondern er wird sich ihrer Ordnung als selbständiges dienendes Glied thätig wie leidend einordnen und willig unterziehen. Vorzüglich jene elastische Kraft der Freiheit, sich auch im Leidenmüssen doch als Freiheit, als selbstbestimmende Kraft eines für sich seienden Geistes, zu behaupten, sie ist die königliche Blume, die im Garten der Religion wächst, denn hier und nur hier ist's, wo der feindliche Gegensatz der Endlichkeit, der Kampf der Freiheit mit der Nothwendigkeit sich zur

friedlichen Harmonie auflöst, so daß zum göttlichen Müssen der menschliche Wille sein freudig-freies Ja zu sprechen vermag.

Erweist sich in all' dem die Religion als die wirksamste Förderin des sittlichen Handelns, so ist sie es endlich noch, die auch seine Mängel ergänzt und seine Gebrechen und Wunden heilt. Schon an sich selbst ist das sittliche Streben nie vollkommen, denn „es irrt der Mensch, so lang er strebt." Selbst wo der Wille im Ganzen auf das Gute gerichtet ist, ist es unmöglich, daß nicht doch im einzelnen Thun und Lassen immer wieder jene haarscharfe Grenze verletzt würde, die zwischen dem Recht des Einzelnen und dem des Allgemeinen gesetzt ist. Bald überhebt sich der freie Einzelwille in übermüthigem Kraftgefühl, bald gibt er muth- und kraftlos sich weg an die Welt; bald überschreitet er handelnd seine Schranke und verletzt fremdes Recht, bald läßt er widerstandslos seine eigenen unveräußerlichen Rechte auf Freiheit in Fesseln schlagen von der fremden Gewalt. Dem gegenüber bedarf es immer wieder der Bändigung und Beugung des überstarken, wie der Erhebung und Kräftigung des zu schwachen Willens; und dies beides geschieht immer auf's Neue durch die religiöse Willensthat der Selbsthingabe an Gott, dessen unveränderlich heiliger Wille dem schwankenden menschlichen ebenso zur richtenden Norm wie zur versöhnenden Liebe und belebenden Kraft wird. Sich ihm aufschließend gewinnt auch der Mensch die Kraft, frei zu werden von jeder sein wahres Ich hemmenden Fessel und in der Freiheit doch gebunden zu bleiben an das Ganze durch das innere Gesetz der Liebe. So ist's die Religion, die nicht nur das Gewissen schärft, sondern auch die Heilung der sittlichen Schäden, die Versöhnung der inneren Entzweiung wirkt. — Indeß, wie rein und kräftig auch der innere sittliche Wille sein möge, das äußere sittliche Handeln bleibt doch immer hinter dem Ideal zurück, ist immer ein endliches Bruchstück. Denn da es sich eben im Gegensatz von Ich und Welt bewegt, so wird auch der beste Wille und die redlichste Absicht in der Ausführung immer durch den Widerstand der Welt gehemmt, verkümmert und getrübt. Darum ist's so tiefwahr, daß die guten Werke nicht selig machen können, und daß, wer in ihnen seine Seligkeit zu erringen meint, stets vergeblich ringen wird: indem er dem Ideal nachjagt, das vor dem Strebenden und Handelnden her stets unerreichbar weiterflieht, gelangt er nie zu der Ruhe des Gemüths, wo

das endlose Suchen und Streben in unendliches Haben und Sein übergegangen wäre und das Bruchstück der Endlichkeit in der Einheit mit Gott seine Vollendung gefunden und empfunden hätte. Aber erhebe Dich über die Gegensätze der Endlichkeit, in die Du handelnd immer gebannt bleibst, zum Bewußtsein ihres ewigen Aufgehobenseins im vollkommenen und seligen Willen, der das Ganze ordnet: so wird dieser einige, selige Wille Gottes auch Dir zur versöhnenden und beseligenden Liebe werden und Du wirst das Ideal, das Deinem Handeln in der Zeit stets entwich, als Dein ewiges, seliges Leben in zeitloser Gegenwart schon besitzen und genießen; Du schaust dann die Widersprüche der Endlichkeit, an welchen Du eben noch mühsam und fruchtlos Dich abarbeitetest, in der unerschütterlichen Ordnung des Ganzen schon gelöst, überwunden und zu Mitteln lebendiger Harmonie geworden, und so entschwindet ihre peinvolle Dissonanz auch für Dein eigenes Empfinden, und befreit athmet Deine Seele auf, wie der Erwachende die beengenden Bilder des Traumes dahinsinken sieht. So bringt die Religion in die Unruhe der Zeit die Ruhe der Ewigkeit, in das endlose Werden und Streben das erfüllte Sein, das selige Leben, in die irdischen Werktage den Sonntag Gottes. — Sei es mir gestattet, diese Gedanken ausklingen zu lassen in den Versen des tiefsinnigen Dichters:*)

„Dem Ich, dem Schifflein, steht Nichtich als Klipp' entgegen
Und der Nothwendigkeit ist Freiheit unterlegen.
Doch schließ in Gott Dich auf und fühl Dich unbezwinglich,
Vom Alldurchdringenden durchdrungen undurchdringlich:
Das Nichtich war Dein Feind; nun sieh', nichts ist als Ich!
Worin denn fürchtetest Du zu verlieren Dich?"

„Bewußtsein weiß nicht um sich selbst allein,
Es weiß auch um die Welt, das wird es gleich entzwei'n.
Doch die Versöhnung ist dem Streit schon eingewoben,
Da ich die Welt und mich in Gott weiß aufgehoben.
Nicht aufgehoben, wie sich Ja und Nein aufhebt,
Emporgehoben, wie zur Sonn' ein Adler schwebt.
Im Gottbewußtsein geht nicht mein Bewußtsein aus,
Eingeht es, wie ein Kind in seines Vaters Haus!"

„Im Kampf ist Welt und Ich und nur in Gott ist Frieden,
Weil Welt und Ich in Gott nicht weiter sind geschieden.

*) Rückert, Weisheit des Brahmanen.

Unruhig ist die Welt, unruhig ist das Herz,
Und eins das andere setzt in Unruh allerwärts.
Komm Gottesruh, den Sturm mir aus der Brust zu hauchen,
Laß mich den Krieg der Welt in Deinen Frieden tauchen!"

Zweites Hauptstück.

Die religiöse Erkenntnißthätigkeit (Glauben und Wissen).

Es ist schon oben gesagt worden, daß die Grundform der religiösen Erkenntnißthätigkeit nicht das objektive, die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, erfassende Denken ist, sondern die dichtende Phantasie, welche, an keine Fessel der Wirklichkeit und der logischen Nothwendigkeit gebunden, mit jeglichem Stoffe frei nach dem Drange des eigenen Innern schaltet. In die äußere Welt schaut sie das Ich hinein, macht sie zum Spiegelbild und alter ego des eigenen Wesens, ihrer inneren Welt, idealisirt also die Realität; hinwiederum die innere Welt des Ich schaut sie aus sich heraus, giebt ihr die Gegenständlichkeit und Anschaulichkeit äußerer Gestalten, veräußerlicht also das Innere und realisirt das Ideale. So hebt die Phantasie schon ursprünglich die Kluft, die dem Verstand ganz unüberwindlich scheint, zwischen Subjekt und Objekt auf und anticipirt in gleichsam instinktiver Vernünftigkeit die höchste Vernunftwahrheit, auf welche das philosophische Denken zuletzt immer wieder hinauskommt: daß die Welt die Erscheinung desselben Geistes sei, der im Ich sich uns unmittelbar als unser eigen Wesen kundgiebt. Vernunft, unbewußte, ahnende Wahrheitserkenntniß wohnt also allerdings schon der ursprünglichen religiösen Erkenntnißthätigkeit, der Phantasie inne, aber freilich noch in gänzlich inadäquater, kindlich naiver Form. Wir haben diese kindliche Phantasie-Anschauung zunächst in der Naturmythologie kennen zu lernen.

Die Phantasie der kindlichen Menschheit beseelt die ganze Natur d. h. sie betrachtet alle, vorzüglich die bewegten Erscheinungen derselben nach der Analogie der menschlichen oder thierischen Lebensäußerungen (zwischen welchen beiden sie ohnedies nicht unterscheidet),

sieht also in jedem Vorgang die Wirkung einer bewußten, nach Motiven thätigen Seele. Sie vermag die äußere Welt gar nicht anders zu verstehen als so, daß sie alle Wahrnehmungen des äußeren Sinnes sich sofort übersetzt in die Form der ihr unmittelbar bekannten inneren Erfahrung, daß sie also die Empfindungen und Begehrungen, Affekte und Motive, welche sie in der eigenen Seele als den Grund der äußeren Thätigkeit vorfindet, auch hineinlegt in die Objekte der äußeren Erfahrung. Ebenso deutet sie dann wieder die ferneren Objekte nach der Analogie der näheren unmittelbar umgebenden Erfahrungswelt: was am Himmel vorgeht, seien es atmosphärische Erscheinungen oder Bewegungen der Himmelskörper, ist ihr nur verständlich als eine in's Riesige vergrößerte Wiederholung analoger irdischer Erscheinungen. So sieht sie im Blitz bald die Windung einer riesigen Feuerschlange, bald den geworfenen Speer oder Hammer oder das geschwungene Schwert eines in der Wetterwolke versteckten himmlischen Kämpfers; im Donner hört sie bald die Stimme, den Kampfruf und das Zornschnauben dieses Streiters, bald das Rasseln und Dröhnen seiner Streitwagen und seiner Rosse, bald auch das Brüllen himmlischer Löwen oder Ochsen; im Windesbrausen vernimmt sie das Heulen der Meute eines am Himmel hinziehenden Jagdzuges; die dahinziehenden Wolken sind — je nach der Hauptbeschäftigung der sie betrachtenden Menschen — bald die milchgebenden Kühe oder Lämmer auf der Weide des sie hütenden Hirten (Sonne), bald die Schiffe des himmlischen Fischers oder auch selber Fische, Drachen, Schwanen des oberen Gewässers; das Gewitter ist — je nach seiner befruchtenden oder zerstörenden Seite — bald Hochzeit zwischen dem lebenzeugenden Himmel und der empfangenden, lebengebärenden Erde, bald Krieg zwischen dem lichten freundlichen Himmel und den anstürmenden Unholden der Finsterniß, den empörten Elementen der Tiefe, den feindlichen Riesen und Drachen. Man sieht wohl, alle diese Gebilde der Urmythologie sind noch keineswegs eigentlich religiöse Wesen; es sind wohl Spiegelbilder und Wiederholungen des Irdischen und Menschlichen, aber sie haben noch keine direkte Beziehung zu letzterem, sie sind noch so unfrei an ihr Element gebunden, gehen so ganz noch in ihrem natürlichen Treiben (Kämpfen, Jagen, Heirathen ꝛc.) auf, daß sie noch blos für sich existiren, als Objekte der anschauenden

Phantasie,*) nicht auch praktisch für den Menschen, für sein Gemüthsbedürfniß etwas zu bedeuten haben. Wegen dieses unmittelbaren Gebundenseins an ihr Element ist auch die Personalität dieser urmythischen Gestalten noch eine durchaus fließende, sie schwanken noch zwischen thier- und menschenartigen Wesen und zwischen zwerg- und riesenartigen Formen, gehen auch leicht und oft vom einen in's andere über, verfließen in einander, verwandeln sich, ja vergehen und entstehen auf's Neue alltäglich oder alljährlich, wie dieses alles eben durch den sinnlichen Augenschein der betreffenden Naturerscheinungen nahegelegt ist.

Schon etwas anders verhält es sich hingegen mit denjenigen Gebilden der Urmythologie, welche nicht aus der Beseelung der äußeren Naturerscheinungen, sondern aus der Vergegenständlichung der inneren Bewußtseinserscheinungen hervorgegangen sind.**) Wir alle kennen die Gestalten des Traums oder Fieberwahns, in welchen uns die Phantasie ohne die Controle des bewußten Verstandessinnes die Erinnerungsbilder der Vergangenheit wieder als Gegenwart vorführt oder die Affekte des Begehrens und Verabscheuens, der Hoffnung und Furcht zu bestimmten Objekten verdichtet; wir wissen, daß sie nicht mehr Realität haben als die Einbildungen des wachen Bewußtseins, die der Verstand im Entstehen schon als unwirkliche uns anzeigt. Aber diesen uns so selbstverständlichen Unterschied zwischen jenen unbewußten Phantasiegebilden und der Wirklichkeit macht die kindliche Menschheit keineswegs; ihr fällt es gar nicht ein, den Dingen, die sie im Traume sieht oder hört, weniger objektive Realität beizulegen als denen, welche sie mit wachen Sinnen wahrnimmt. Das Bild also eines Verstorbenen, das dem Träumenden erscheint, gilt diesem auch nach dem Erwachen als völlig objektives Daseinsein der wirklichen Seele des Verstorbenen, die sonach getrennt von ihrem wirklichen Leib (denn dieser ist vernichtet oder liegt im Grabe) nicht nur fortexistirt wie vorher, sondern auch sich frei bewegt und mit der

*) Vgl. Schwarz: Ursprung der Mythologie, und Derſ.: „Der heutige Volksglaube und das alte Heidenthum".

**) Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur, I, 422 ff., über den „Animismus". Schief ist's, daß hier zwischen der Naturbeseelung und diesem Geisterglauben nicht bestimmter unterschieden und auch jene auf diesen als letzte Quelle zurückgeführt ist, was nicht wohl angeht.

Welt der Lebenden verkehrt. Dies ist die natürliche Quelle des allgemein verbreiteten Glaubens an die Existenz leibloser Geister, der uns später mehrfach beschäftigen wird. Hier ist noch hinzuzufügen, daß auf ganz ähnlichem Wege, durch Vergegenständlichung innerer Erfahrungen, auch besondere körperliche und seelische Zustände, wie Krankheit, Verzückung, Wahnsinn, Begeisterung (kriegerischer, dichterischer, religiöser Art) als objektive Geister vorgestellt („hypostasirt") werden, die vom Menschen Besitz nehmen und durch ihr Einwohnen in ihm die betreffenden außerordentlichen Erscheinungen bewirken sollen. So wichtig diese Vorstellungsweise für den religiösen Glauben geworden ist, so werden wir doch auch in ihr noch nicht unmittelbar ein religiöses Element finden dürfen, so wenig wie in der kindlich-poetischen Naturbeseelung, mit welcher sie als Kehrseite derselben zusammengehört. Alle diese Vorstellungen der Urmythologie sind an und für sich nichts anderes als die Formen einer phantasiemäßigen Weltauffassung, welche die Wahrnehmungen des äußeren Sinnes aus der Analogie der inneren Erfahrung und wiederum diese letztere aus der ersteren deutet. Aber mit diesen mythischen Gebilden hat die dichtende Phantasie dem religiösen Gemüth das erste Gefäß geschaffen, dessen dieses bedurfte, um seinen Inhalt von höheren Affekten und Empfindungen hineinzugießen. Der Polydämonismus der Urmythologie ist also zwar nicht selbst die Urreligion, wohl aber die ursprüngliche Vorstellungsform der Religion gewesen.*)

Indem nun aber das religiöse Gemüth sich dieser urmythischen Gebilde der dichtenden Phantasie bemächtigte und in ihnen die höheren Wesen fand, deren Hülfe es für seine Selbstbehauptung und Befreiung von den Weltübeln ersehnte, indem es dann mit ihnen in die praktische Beziehung und Gemeinschaft des Cultus trat, um sich ihrer heilsamen Wirkung zu vergewissern: so konnte es nicht ausbleiben, daß damit jene Gestalten selbst sich in's Geistige und Menschliche erhoben. Und hiermit erst beginnt der im engeren Sinn mythologische Prozeß. Das Erste ist hierbei, daß bei den religiös bedeutsamen mythischen Wesen die bestimmtere Personificirung vollzogen wird; sie werden vom Naturelement, mit welchem sie bisher

*) Vgl. Delbrück über „Mythologie und Religion" (Zeitschrift für Völkerpsychologie, III, 495 ff.); auch Lipsius, Dogmatik, § 128.

eins gewesen, jetzt bestimmter abgelöst, bekommen eigene Subsistenz hinter und über jenem, so daß sie auch unabhängig von ihm sich bewegen und also ganz persönlich frei nach menschlichen Motiven handeln können. Demgemäß erscheinen sie jetzt auf Erden und verkehren mit den Menschen, wobei sie beliebige Gestalten von Menschen oder Thieren annehmen können. Uebrigens pflegt in allen höheren Mythologieen die Thiergestalt für gewöhnlich der menschlichen zu weichen und tritt dann gerne als begleitendes Attribut neben den menschlich gewordenen Gott, mit dem sie ursprünglich wesentlich eins gewesen war (Adler, Schwan, Stier des Himmelsgottes Zeus, Eule der Gewittergöttin Pallas, Wolf und Schlange des Lichtgottes Phöbus Apollo). Die Offenbarung der Götter geht dann auch nicht mehr auf in den ordentlichen Vorgängen des Naturlebens, sondern erweist sich in noch höherer Weise in den außerordentlichen, dem Naturlauf zuwidergehenden Zeichen und Wundern, sowie in Eingebungen, Träumen, Gesichten u. dgl., wovon später näher die Rede sein wird. Ueberhaupt aber — und dies ist die Hauptsache — bekommt jetzt das Wollen und Thun der Götter einen ganz neuen Inhalt und Zweck: je mehr es direkt auf die Interessen des menschlichen Lebens bezogen wird und je mehr dieses selbst über das niederste sinnliche Bedürfniß sich zu höherer Gesittung erhebt, desto mehr werden auch die Götter aus Naturmächten zu sittlichen Gestalten, zu Repräsentanten und Schirmherren der verschiedenen Zweige der geselligen Sitte und Ordnung. Der alles überragende Himmelsgeist, dessen Wesen man ursprünglich nur im Lichtglanz oder in den atmosphärischen Erscheinungen des sinnlichen Himmels geschaut hatte, wird jetzt zum Urbild der väterlichen und fürstlichen Würde, zum obersten Richter und Regenten der Welt und Patron aller menschlichen Obrigkeit; die ihm beigesellte Erdgöttin wird zur Patronin der Ehefrauen und ihrer Rechte und ihrer Kunstfertigkeiten; der die finstern Unholde überwindende Licht- oder Sonnengott wird zur Quelle der Erleuchtung, Offenbarung, poetischen Begeisterung und religiösen Sühnung oder Weihe; die den Himmel klärende Gewittergöttin (Pallas) wird zur Ueberwinderin aller Rohheit und Lehrerin der Kunst und Wissenschaft; und so tritt — wie die Mythologieen der verschiedensten Völker in wesentlich übereinstimmenden Zügen zeigen — durchweg neben die Naturbedeutung der mythischen Götter oder auch an die

Stelle derselben die verwandte geistige, auf das gesellige Culturleben der Menschen sich beziehende Bedeutung. Freilich ganz vergessen konnte ihre ursprüngliche Naturbedeutung auch bei den so vergeistigten und versittlichten Götterwesen nicht werden; und doch paßte zu den neuen menschheitlichen Idealen die Rohheit der alten Elementarwesen und ihrer Kämpfe mit den feindlichen Naturmächten nicht mehr. Wie half sich da die mythologische Phantasie? Auf eine höchst bezeichnende, für die religiöse Vorstellungsart typische Weise: Sie verlegte das natürliche Thun und Leiden, welches den alten Naturgöttern als ihr steter gegenwärtiger Lebensinhalt zugekommen war, in die ferne Vergangenheit und machte es zu einer besonderen einmal geschehenen Göttergeschichte; sie vertheilte ferner die verschiedenen Attribute und Erscheinungsweisen eines und desselben Gottes auf verschiedene Subjekte, die, aus der Personifikation jener Attribute oder Erscheinungsweisen entstanden, bald zu ganz selbstständigen und neuen Göttern oder Halbgöttern wurden; endlich aber wurde die so gedichtete ideale Geschichte an bestimmte Lokalitäten (gewöhnlich die Hauptkultusorte der betreffenden Gottheit) geknüpft und wohl auch hier und da mit Erinnerungen und Sagen wirklicher menschlicher Ereignisse der Vorzeit in irgendeine Beziehung gesetzt. Auf diese Weise entstand allmälig aus den schlichten Urmythen, diesen kindlich poetischen Darstellungen der immer wiederkehrenden allgemeinen Naturvorgänge, der reiche Kreis der epischen Sagen von den längst vergangenen Kämpfen und Liebesabenteuern, Wanderungen und Prüfungen der Götter und Göttersöhne oder Heroen. Die reichere und komplicirte Ausbildung dieser epischen Mythologie war ohne Zweifel überall das Werk freier und bewußter Dichtung Einzelner, jener Klasse von Sängern, die uns durch die Namen Homer und Hesiod repräsentirt werden; aber weil ja doch diese freie Kunstdichtung Einzelner auf der nichtbewußten Dichtung des Volksgeistes, auf der Urmythologie ruhte, und überdies durch Anlehnung an bestimmtere Züge der einzelnen Localtraditionen eine realistische Staffage sich zu geben wußte, so begreift sich's leicht, daß sie dem Volke unter dem Nimbus einer heiligen Tradition und höheren Autorität erscheinen und religiösen Glauben finden konnte.

Die dichtende Phantasiethätigkeit, wie sie hiernach den mythologischen Naturreligionen zu Grunde liegt, spielt aber auch in den geschichtlichen Religionen noch eine ganz wesentliche Rolle, sie

bildet auch hier in ganz analoger Weise die Vorstellungsform für den Inhalt des religiösen Gemüths; der Unterschied ist nur der, daß der Stoff, mit dem sie hier schaltet, ein wesentlich anderer ist als dort. Von Göttergeschichten, die im Naturmythus ihren Boden hätten, kann hier keine Rede mehr sein, da die Gottesidee hier von vornherein über das Natürliche hinausgehoben rein geistiger Art ist und die Offenbarung Gottes vorzüglich in Leben und Lehre der religiösen Heroen als der göttlichen Gesandten und Offenbarungsmittler gefunden wird. Aber eben das Leben dieser geschichtlichen Persönlichkeiten, der Eindruck ihrer Erscheinung auf die Gemüther und die fortdauernde, sich steigernde Wirkung ihrer Lehre innerhalb der Gemeinde bietet jetzt der Phantasie reichlich Stoff und Motive zu einer ganz analogen Produktion, wie wir sie eben in der Mythologie kennen gelernt haben. Auch hier wird die äußere Wirklichkeit der geschichtlichen Erscheinung idealisirt, zum unmittelbaren Reflex und Ausdruck der frommen Subjektivität verklärt, das Natürliche und Gewöhnliche bis in's Einzelste religiös beseelt und durchgeistet; und die inneren Erfahrungen des gehobenen, vom Weltdruck befreiten religiösen Gemüths werden objektivirt zu entsprechenden äußern Vorgängen eines vom Naturgesetz entbundenen allmächtig-freien und befreienden Wirkens, zu Wundergeschichten, welche, ob auch nie und nirgends geschehen, gleichwohl als veranschaulichende Sinnbilder des inneren Erlebens für den Glauben der frommen Gemeinde dieselbe objektive Realität haben wie wirklich Geschehenes. Insbesondere begegnet uns auch hier wieder ganz dieselbe zeitliche und lokale Fixirung dessen, was an sich ein allgemeines und fortgehendes Geschehen ist, wie wir dies oben schon bei der Mythologie der Naturreligion bemerkt haben. War es hier das allgemeine Naturleben oder das fortdauernde natürliche Thun und Treiben der elementaren Naturgötter, was in den epischen Sagen zu einzelnen vergangenen Götterthaten verdichtet wurde: so findet in den geschichtlichen Religionen ganz dieselbe poetische Verdichtung und Fixirung des Allgemeinen statt, nur daß der Stoff, der diese Formirung erfährt, hier ein ganz anderer ist. Es ist das allgemeine religiös-sittliche Erleben der Gemeinde, ihr stets sich wiederholendes Kämpfen und Ringen mit äußeren und inneren Feinden, ihr Leiden unter dem Weltdruck oder den Welteinflüssen, ihre Selbstentzweiung in Sünde und Irrthum,

ihr Hindurchdringen zur Wahrheit und Freiheit, ihre Erlösung von Schuld und Uebel, ihr Sieg über die Welt und ihre Ruhe im Frieden mit Gott: das Alles, was fortwährend den Inhalt theils der äußern Geschichte der Religionsgemeinde theils ihres inneren Seelenlebens bildet, wird von der Phantasie in einzelnen da und dort einmal vor Zeiten vorgegangenen Geschichten der Vergangenheit (oder auch Zukunft) verdichtet. Und was an sich nur zwei Seiten innerhalb eines und desselben Vorgangs und Subjektes sind, zwei Seiten oder Momente, die wesentlich zusammengehören und nur mit und in einander das Ganze konstituiren, wie der Ausgangs- und der Zielpunkt der religiösen Erhebung, oder wie der wirksame Grund und die vermittelnden Faktoren, wie das umschließende Allgemeine und das umschlossene Besondere: diese unterschiedenen, doch sachlich nicht geschiedenen und nicht scheidbaren Momente werden von der Phantasie zerlegt und hypostasirt in besondere Existenzen und Handlungen und vertheilt auf ganz verschiedene, ja entgegengesetzte Subjekte. So werden Sünde und Erlösung, die beide ihren Ort nur im Innern jedes Subjekts haben, in der phantasiemäßigen Vorstellung auseinandergelegt in den einmaligen geschichtlichen Sündenfall Adam's, durch welchen uns die Sündigkeit als fremde Erbschaft zugekommen sei, und in das ihn wieder gut machende Versöhnungswerk Christi, durch dessen Verdienst die Erlösung ebenso äußerlich uns erworben sei, wie durch Adam's Verschuldung die Sünde. Oder die beiden Seiten, welche naturgemäß und immer gleichmäßig die Welt dem menschlichen Selbstgefühl bietet: die feindliche, niederdrückende, und die freundliche, erhebende, werden vorgestellt als zeitlich getrennte Weltalter: die freundliche Seite wird rein für sich, sonach als abstraktes Ideal, an den Anfang und wieder an das Ende gestellt: das goldene Zeitalter der Vergangenheit und der Zukunft, wogegen in die Mitte der Zustand der Verdorbenheit, der ebenso abstrakten Ideewidrigkeit fallen soll. Und derselbe begriffliche Gegensatz, der hier als Succession in der Zeit vorgestellt ist, wird dann auch wieder hypostasirt in dem persönlichen Dualismus der feindlichen Geisterwelt: der Engel (Götter) und Dämonen. Aber auch in die örtliche Vorstellungsform der „oberen und unteren Welt" kleidet sich dieselbe Idee, wobei die „obere Welt" dasselbe lokal ausdrückt, was die „zukünftige Welt" temporal und die „Engelwelt" personal. Alle diese Vorstellungen

finden sich in verschiedenen Religionen in ganz analoger Form, sind also offenbar Produkte der die religiöse Vorstellungsform überhaupt und allgemein bedingenden Phantasie. — Diese Phantasie, die das Wirkliche idealisirt und das Ideale wieder in Form einer sinnlichen Uebersinnlichkeit verwirklicht, das Sinnliche vergeistigt und das Geistige versinnlicht, — sie ist recht eigentlich die Himmelsleiter der Religion, auf welcher die Engel Gottes, die Empfindungen des religiösen Gemüths, auf- und niedersteigen; durch sie schaut das irdische Auge den Himmel offen und wird die Erde selber zum Himmelreich, zur Offenbarungsstätte höherer Kräfte und seligen Lebens (1. Mose 28, 12. Joh. 1, 51).

Daß nun zwar diese von der religiösen Phantasie producirten Vorstellungen keineswegs leere, grund- und gehaltlose Erdichtungen sind, daß sie vielmehr, im Ganzen genommen, vernünftige Wahrheit (und zwar nicht blos praktische sondern auch theoretische Wahrheit, die beide überhaupt nie schlechtweg zu trennen sind) in sich schließen, das ist gleich zu Anfang dieses Capitels vorangestellt worden und wird sich uns im ganzen Verlauf dieses Buchs Schritt für Schritt bestätigen. Gleichwohl ist keine dieser Vorstellungen, für sich genommen und ihrem Wortlaut nach verstanden, unmittelbar wahr; jede ist nur ein einseitiger und sinnlich-bildlicher oder sinnbildlicher Ausdruck der reinen, geistigen Wahrheit. Die Vorstellung zerstückelt die Wahrheit des Gedankens in seine einzelnen Glieder und stellt diese in ihrer Sonderung, also eben so, wie sie nicht wahr sind, für sich hin; z. B. die göttliche und die menschliche Thätigkeit im religiösen Akt, der ja eben seinem Wesen nach die Einheit beider ist; oder dann wieder verknüpft sie zur unmittelbaren und sinnlich anschaulichen Einheit, was doch nur als geistige, also vermittelte Einheit gedacht, nie als äußeres Objekt unmittelbar wahrgenommen werden kann. Es ist z. B. ganz wahr, daß Gott und Mensch in ihrem Wesen als Geist eins sind, auch in der Wirklichkeit des Geisteslebens durch die Vermittlung des religiösen Geistesprozesses eins werden können: aber daß Gott, der allumfassende Geist, auf unmittelbare und äußerlich-anschauliche also ungeistige Weise mit einem einzelnen Menschen als diesem endlichen Individuum eins d. h. identisch gewesen sei, das ist dann eben die unangemessene Weise der Vorstellung einer wahren Idee. Allerdings korrigirt das vorstellende Bewußtsein selber wieder

die Unangemessenheit dieser veräußerlichenden Fassung, wenigstens für die religiöse Praxis, indem es neben das einmalige äußere Faktum ein fortgehendes inneres Geschehen gesetzt wissen will: zwar ist in Jesu Christo vor Zeiten einmal Gott auf äußerlich-sinnliche Weise als Mensch geboren worden, aber er soll auch in den Christen allen jederzeit auf innerlich-geistige Weise als der neue Mensch aus Gott geboren werden; oder Jesus hat die Versöhnung der Menschen mit Gott vor Zeiten einmal durch seinen leiblichen Tod bewerkstelligt, aber wir sollen alle auch die Versöhnung jederzeit in uns selbst verwirklichen durch den geistlichen Tod des alten Menschen, durch Hingabe des selbstischen Willens an Gott. In diesem Nebeneinander des einmaligen äußerlich-sinnlichen Faktums und des fortgehenden innerlichen geistigen Prozesses verräth sich auf's Klarste der Charakter der religiösen „Vorstellung", wie sie zwischen der Geistigkeit des religiösen Inhalts und der Sinnlichkeit seiner Form in der Mitte schwebt, ohne vom einen oder andern lassen zu können. Doch eben dies, was, vom Standpunkt des begrifflichen Denkens aus betrachtet, als Mangel der Vorstellung erscheint, macht dieselbe für die religiöse Praxis vorzüglich geeignet; gerade vermöge ihrer zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit schwankenden Mitte dient sie dem religiösen Akte der Erhebung vom Sinnlichen zum Geist als entsprechendste Form. Zugleich ist sie ebendarum elastisch und fließend genug, um sich den Wandelungen des religiösen Bedürfnisses im Lebensalter der einzelnen Menschen wie der religiösen Gemeinschaften anzuschmiegen. Mit dem Fortschritt des religiösen Bewußtseins wird in die überlieferten Formen der religiösen Vorstellung ein immer tieferer Inhalt hineingelegt; das anfangs überwiegend sinnlich Verstandene wird mehr und mehr vergeistigt, indem der geistige Sinn zuerst neben den gröberen hinzutritt, dann allmälig diesen sogar ganz verdrängt, so daß das, was ursprünglich ganz eigentlich gemeint gewesen war, jetzt nur noch uneigentlich, als bildliche Form für den reineren Gedanken aufgefaßt wird. Beispiele hierfür bietet die Religionsgeschichte auf Schritt und Tritt; man denke nur an die anthropomorphen und anthropopathischen Vorstellungen von der Gottheit, deren ursprünglich ganz eigentliche Bedeutung dem fortschreitenden religiösen Bewußtsein zur blos bildlichen Redeform wird, und zwar dies bei den Dichtern und Denkern Griechenlands in nicht geringerem Maße als bei den Propheten Is-

raels; ebenso haben die biblischen Begriffe: Wort Gottes, Sohn Gottes, Reich Gottes im Laufe der Jahrhunderte bekanntlich die allertiefgreifendste Wandelung ihres Sinnes durchgemacht. Die Beachtung dieser Dehnbarkeit und Wandelbarkeit der religiösen Vorstellung ist für das Verständniß der historischen Religion von allergrößter Wichtigkeit, und freilich liegt eben darin auch eine specifische Schwierigkeit der Religionsforschung.

Sobald nun aber innerhalb einer religiösen Gemeinschaft das Bedürfniß sich einstellt, sich der Gemeinsamkeit ihres Glaubens zu versichern und denselben in einem allgemein gültigen Ausdruck zu formuliren, so wird die bis dahin fließende und schwankende Vorstellung im Dogma fixirt. Diese Fixirung und Formulirung der religiösen Vorstellung im Dogma ist nicht mehr Sache der produktiven Phantasie, sondern des reflektirenden Verstandes. Seine Thätigkeit bei der Dogmenbildung ist aber zunächst eine bloß formale; er ändert gar nichts am Inhalt der religiösen Vorstellung, die er als gegebene vorfindet und deren Wahrheit ihm feststeht; er hebt nur ihre Unbestimmtheit zur begrifflichen Bestimmtheit auf; er reflektirt auf die verschiedenen Seiten oder Momente, die sie unreflektirt und unvermittelt neben einander enthielt, abwechselnd je nach Bedürfniß mehr die eine oder andere hervorkehrend, wobei ihr widerspruchsvolles Verhältniß zu einander unbeachtet blieb. Diese verschiedenen und widersprechenden Seiten der Vorstellung setzt der Verstand zu einander in ausdrückliche Beziehung, stellt ihr Verhältniß durch begriffliche Formulirung fest, beläßt aber dabei jede in ihrer ursprünglichen Einseitigkeit und Aeußerlichkeit, hebt also ihre Unangemessenheit keineswegs auf, sondern befestigt dieselbe vielmehr und erhebt sie aus der naiven Unbewußtheit in das Licht des logischen Denkens. Aber sowenig durch diese formale Bearbeitung und verstandesmäßige „Definition“ die bisher undefinirte Vorstellung material wahrer und dem objektiven Wesen der Sache oder den allgemeinen Gesetzen der Vernunft angemessener wird, ebensowenig wird sie andererseits dadurch unwahrer. Man thut jetzt vielfach dem dogmenbildenden Verstand entschiedenes Unrecht, indem man die Sache häufig so darstellt, als ob er erst in das an sich und ohne ihn völlig reine und wahre religiöse Bewußtsein allen Irrthum, Einseitigkeiten, Widersprüche und Unsinn hineinbrächte, so daß man also nur das dogmatische Reflek-

tiren aufgeben dürfte, um die reine religiöse Wahrheit zu haben; man findet diese Meinung besonders oft bei einseitig praktischer Frömmigkeit, namentlich bei der denkscheuen, verschwommenen Gefühlsreligion des Pietismus, aber auch durch die Schleiermacher'sche Theologie ist sie nicht wenig begünstigt worden. Wie grundfalsch sie aber ist, sollte Jedem einleuchten, der sich erinnert, daß der dogmatisch reflektirende Verstand gar nichts Neues in das religiöse Bewußtsein hineinlegt, sondern nur, was in demselben schon steckt, an's Licht zieht. Es verhält sich ja gar nicht so, als ob die religiöse Theorie allererst aus der verstandesmäßigen Reflexion auf eine ansich rein subjektive, durchaus theorielose Empfindung entstände; vielmehr enthält das religiöse Bewußtsein ganz unabhängig von aller Reflexion schon ein theoretisches Element, nehmlich eben die vorhin beschriebene Vorstellung der religiösen Objekte, welche ein integrirendes Moment des religiösen Aktes sebst bildet und ohne welche es überhaupt gar nie zu einer bestimmten religiösen Empfindung, am wenigsten zu einer „Heilserfahrung" kommen könnte. Da nun, wie vorhin gezeigt wurde, der zum religiösen Akt ursprünglich schon mitgehörigen theoretischen Vorstellung vermöge ihrer Bildung durch die Phantasie von Haus aus unvermeidlich das Sinnliche, Einseitige, Aeußerliche, Widerspruchsvolle, kurz, die Unangemessenheit an die reine vernunftmäßige Wahrheit anhaftet, so ist ja offenbar der Verstand unschuldig, wenn aus seiner formalen Bearbeitung der so beschaffenen Vorstellung ein mangelhaftes, dem reinen Denken unangemessenes Dogma hervorgeht. Gerade wie das Gesetz nicht erst die Sünde in den Menschen hineinbringt, sondern nur die schon in ihm steckende enthüllt und dadurch freilich seinem naiven Unschuldbewußtsein ein unangenehmes Ende macht, gerade so macht der dogmatisch reflektirende Verstand nur der Naivetät des unmittelbaren religiösen Bewußtseins ein Ende, indem er ihm die Widersprüche und Undenkbarkeiten, die es bisher ahnungslos in sich getragen, aufdeckt. So wenig die unmittelbare Frömmigkeit dem Verstande diese seine ruhestörende Arbeit danken mag, so ist dieselbe dennoch nicht bloß eine geschichtliche Nothwendigkeit, sondern auch ein wirklicher Fortschritt der religiösen Erkenntnißthätigkeit; die lange und schwere Arbeit der Reinigung der religiösen Vorstellungen kann nur dadurch zu Stande kommen, daß die Mängel derselben so klar und scharf als möglich in's Licht der logischen Reflexion gestellt

werden. Geschieht diese Reflexion auch anfangs keineswegs mit der Absicht oder dem Erfolg einer Kritik der Vorstellung, sondern im Gegentheil unmittelbar nur zur Feststellung und Abschließung derselben gegenüber jeder Abweichung nach irgend einer Seite, so ist dies gleichwohl nur der Anfang eines Wegs, der zuletzt zur materialen kritischen Reinigung der Vorstellung und Erhebung derselben zur Vernunftwahrheit führen muß. Wie das Gesetz, obgleich es zunächst „die Sünde zu mehren" scheint, doch nur der Anfang des sittlichen Prozesses ist, der mit der Ueberwindung der Sünde endet, gerade so ist die dogmatische Verstandesreflexion, obgleich sie zunächst die Unvernünftigkeit der religiösen Vorstellung zu verschärfen und zu befestigen scheint, doch nur der Anfang des Geistesprozesses, der mit der Ueberwindung des Unvernünftigen oder Mythologischen am religiösen Bewußtsein endet; kurz gesagt: Die verstandesmäßige Bildung des Dogmas ist der Anfang zur vernunftmäßigen Ueberwindung des Dogmatismus, der der Religion von ihrer Mutter Phantasie her im Blute steckt. Daraus erhellt, wie kurzsichtig Diejenigen denken, welche es im Interesse der freiheitlichen Geistesentwicklung gerathener finden, die Dogmen einfach bei Seite liegen zu lassen und zu ignoriren, als die Arbeit an ihnen redlich und gründlich zu Ende durchzuführen. Ebenso sind aber auch Diejenigen im Irrthum, welche meinen, der Fehler des Dogmas liege nur in der zu weit getriebenen Verstandeskonsequenz, und man dürfe also nur die äußersten Spitzen dieser Verstandesreflexion abschleifen, um ein haltbares Glaubenssystem zu bekommen. Ganz im Gegentheil: die Durchführung der äußersten Consequenzen am Dogma ist der unumgängliche Weg, um über den ganzen Boden, auf dem sich die religiöse Vorstellungsweise von Anfang bewegt, hinauszuführen und den Fehler derselben im Prinzip zu überwinden und nicht blos in seinen einzelnen grellsten Erscheinungen zu mildern. Daher ist die scholastische Dogmatik, welche eben diese Arbeit der formalen Ausbildung und Durcharbeitung des Dogmas vollzieht, ohne es freilich zu wollen, immer die natürliche Vorgängerin der kritischen Zersetzung des Dogmas.

Die Entstehung des Dogmas aus der formalen Bearbeitung und Definition der Glaubensvorstellung durch den reflektirenden Verstand schließt indeß die Mitwirkung von Faktoren anderweitigen Ur-

sprungs keineswegs aus. Um die religiöse Vorstellung in eine feste begriffliche Form zu fassen, muß man bestimmte Begriffe haben; diese aber kann das dogmatische Denken jedesmal eben nur nehmen aus der allgemeinen Denkweise seiner Zeit, aus der Zeitbildung, die selber wieder zwar aus mehrfachen Quellen zusammenfließt, vorzüglich aber doch immer aus der jeweils herrschenden Philosophie entstammt oder doch in dieser ihren bestimmtesten begrifflichen Ausdruck findet. Die dogmatische Reflexion wird daher bei der Formirung und Durchbildung der Dogmen immer mit Categorieen operiren müssen, die mehr oder weniger direkt aus der Philosophie und Bildungssphäre einer bestimmten Zeit stammen. Noch kein dogmatisches System, das die Religionsgeschichte uns aufweist, hat den Einfluß der philosophischen Weltanschauung seiner Zeit und seines Kreises auf seine eigene Sprachweise verleugnet; und daß diese Bedingtheit der Sprachweise auch in irgendwelchem Grade inhaltlich auf die Dogmen einwirkt, folgt schon aus der Untrennlichkeit von Form und Inhalt unseres Redens und Denkens. Wie weit nun aber die inhaltliche Beeinflussung des Dogmas durch die aus der Philosophie entnommene begriffliche Form gehe, dies wird im einzelnen Fall wesentlich davon abhängen, ob und wieweit eine innere Verwandtschaft bestehe zwischen der betreffenden philosophischen Weltanschauung und dem im Dogma zu formulirenden religiösen Bewußtsein. Eine solche Verwandtschaft innigster Art bestand z. B. zwischen der stoisch-platonischen Philosophie der römischen Kaiserzeit und dem christlich-religiösen Gemeindebewußtsein; nichts war daher natürlicher, als daß die Begriffe jener Zeitphilosophie auch in die christliche Dogmenbildung Eingang fanden und theilweise eine geradezu beherrschende Stellung gewannen, wie denn bekanntlich der stoisch-alexandrinische Logosbegriff zur christlichen Trinitätslehre geführt hat. Wollte man nun aber um deßwillen sagen, daß diese Lehre gar nicht echt christlichen Ursprungs, sondern aus ganz fremder Quelle dem christlichen Glaubenssystem eingeschmuggelt worden sei, so wäre dies in der That eine sehr oberflächlich pragmatische Betrachtungsweise; vielmehr ist dieses Dogma ebenso wesentlich aus der inneren Entwicklung des christlichen Bewußtseins wie aus der Entwicklung der griechischen Philosophie entsprungen, was beides zusammen allerdings nur darum möglich war, weil eben von Haus aus zwischen jener Zeitphilosophie und der christlichen

Religion eine viel engere Verwandtſchaft beſtand, als man gewöhnlich meint. So wird man auch mit gutem Grund den Einfluß des platoniſchen Dualismus wiederfinden können in der auguſtiniſch-ſcholaſtiſchen Entgegenſetzung von Gottesſtaat und Weltſtaat, von Kirche und profaner Welt, Prieſtern und Laien, Offenbarung und Vernunft, Gnade und Freiheit, chriſtlicher Vollkommenheit und natürlicher Tugend u. ſ. w.; nur aber iſt dabei nicht zu vergeſſen, daß eine ſo tiefgehende Einwirkung des platoniſchen Dualismus auf die chriſtliche Theologie eben nur darum möglich war, weil in der chriſtlichen Vorſtellungsweiſe ſelber auch ſchon ein ganz ähnlicher Dualismus ſteckte. Daß hingegen die dem Chriſtenthum fernerſtehende ariſtoteliſche Philoſophie in der Scholaſtik (wenigſtens während ihrer Blüthezeit) mehr nur von formalem Einfluß auf die Schulſprache geweſen ſei, wird man ſchon darum wahrſcheinlich finden, weil dieſe Philoſophie gleichzeitig auch in der jüdiſchen und in der muhamedaniſchen Religion ganz dieſelbe Rolle geſpielt hat, wie in der chriſtlichen; als ſie aber (durch den Averroismus vom 14. Jahrhundert an) auf die Denkweiſe der ſpätern Scholaſtiker auch ſachlich tieferen Einfluß gewann, da hatte die Stunde der glaubensſtarken Scholaſtik ſchon geſchlagen und verkündigte der kalte Hauch des nominaliſtiſchen Skepticismus den nahenden Morgen eines neuen Tages. Die proteſtantiſche Dogmatik wollte zwar nur einen usus formalis der Philoſophie in der Theologie zulaſſen; als gehorſame Magd ſollte die Weltweisheit ihrer Herrin, der Theologie, die Begriffe, die Schemas der Eintheilungen, die Regeln der Concluſion u. dgl. liefern, etwa auch noch die Vorhallen des Glaubens, die religiöſen Elementar-Wahrheiten, mit ihren Argumentationen ſtützen, aber in das Heiligthum der Offenbarungswahrheit ſollte die Heidin, die Tochter der natürlichen Vernunft nicht eindringen dürfen, weder bekämpfend noch beweiſend. Indeß hatte Kant ganz Recht, wenn er meinte, der Magddienſt der Philoſophie beſtehe wohl vorzüglich darin, ihrer Herrin, der Theologie, die leuchtende Fackel voranzutragen; wir werden ſehen, wie trotz jener Beſchränkung der Philoſophie auf die logiſche Formbildung dennoch ſie es war, die an allen weiteren Entwickelungen des proteſtantiſchen Dogmas einen ſehr weſentlichen ſachlichen Antheil hatte. Und wenn zuletzt gar noch Schleiermacher der Philoſophie einen ſtolzen Abſchiedsbrief ſchickte namens des chriſtlich-frommen

Gemeindebewußtseins, das seine eigenen Aussagen schlicht und einfach, von aller Weltweisheit unabhängig, in der Dogmatik beschrieben finden wolle: so hat er doch thatsächlich durch seine eigene Theologie bewiesen, daß der geschichtlich gegebene Bund zwischen religiöser und philosophischer Erkenntnißthätigkeit viel zu tief in der Natur der Sache begründet ist, als daß er durch einen Machtspruch des souveränen Gefühls sich wegdekretiren ließe.

Bei der Entstehung des Dogmas durch den die religiöse Vorstellung unter Mitwirkung der Philosophie definirenden Verstand war, wie wir sahen, die materiale Wahrheit der gegebenen Vorstellung feststehende Voraussetzung. Sie bleibt dies auch noch während der ganzen Periode der reinen formalen Durcharbeitung der Dogmen zu einem bis in's Feinste detailirten Glaubenssystem, d. h. innerhalb der scholastischen Dogmatik, deren eigenthümlicher Charakter eben in dieser unfreien Gebundenheit des bloß formalen Denkens an den gegebenen und unantastbaren Glaubensstoff besteht. Je mehr nun aber das Denken bei dieser formalen Uebung in sich selbst erstarkt, je gründlicher es zu gleicher Zeit bei der vom Dogma unabhängigen Philosophie in die Schule geht, desto weniger kann der Zeitpunkt ausbleiben, wo es zum Bewußtsein seiner Autonomie erwacht und diese auch gegenüber dem Inhalt des Dogmas geltend zu machen wagt. Langsam und leise pflegt sich dieser bedeutsame Wendepunkt im Leben der Religionsgemeinschaften, wo die für unerschütterlich gehaltenen Fundamente der Glaubenswelt in's Wanken gerathen, vorzubereiten und einzuleiten. Zuerst ist es gewöhnlich das für neutral und gefahrlos geltende Territorium der außerdogmatischen, weltlichen Wissenschaft, auf welchem die denkende Vernunft anfängt, die ersten selbstständigen Schritte ohne das Gängelband der Glaubensautorität zu versuchen. Hat sie aber nur erst einmal vom Baume der Erkenntniß, des freien Forschens auf irgend einem Gebiet gekostet, so hat sie auch schon unwiederbringlich das Paradies der ungebrochenen Glaubenseinfalt, gleichsam der dogmatischen Kindesunschuld verwirkt. Denn unausbleiblich werden ihr in Bälde die Augen aufgehen über die Kluft, die zwischen den Resultaten ihres freien weltlichen Forschens und den überlieferten Glaubensvorstellungen gähnt. So lange nun doch noch die Autorität der letztern fest im Gemüthe und in der Gewohnheit des anerzogenen Denkens oder auch nur in der Macht

der öffentlichen Meinung und der geltenden Gewalt wurzelt, flüchtet sich „die List der Idee" zu einem wundervollen Ausweg, um die noch zarte und schonungsbedürftige Freiheit des Denkens vor zu frühem Kampf mit dem überlegenen Gegner zu behüten: sie erfindet die Lehre von der „doppelten Wahrheit", der philosophischen (weltlichen) und der theologischen (geoffenbarten), die zwar beide einander völlig widersprechen, aber darum doch beide gleichsehr wahr seien und einander keineswegs beeinträchtigen, da sie eben mit einander gar nichts zu schaffen haben. So außerordentlich naiv ist diese Ausflucht, daß man jedesmal, wo man sie bei gescheidten Leuten in alten oder neuen Zeiten antrifft, stark sich versucht fühlt, zu bezweifeln, ob sie überhaupt von irgend Jemand ernsthaft gemeint sei? Wer kann die Sätze eines Wilhelm Occam oder eines Pierre Bayle lesen, ohne den Schelm zwischen den Zeilen herauslächeln zu sehen? Auch der geschichtliche Ursprung dieser sonderbaren Lehre bestätigt einen solchen Verdacht: sie diente der averroistischen Schule des spätern Mittelalters, um ihre aus der aristotelischen Philosophie geschöpften Ketzereien gegenüber der Kirchenlehre zu decken; begünstigt wurde sie aber auch besonders durch jenen Indifferentismus gegen alle positiven Religionen, wie er die natürliche Folge war von den vielfachen Berührungen der aufgeklärten Geister aller Confessionen unter dem Scepter des großen Hohenstaufen Friedrich II. Den Zweifel an der Wahrheit aller dogmatischen Traditionen in den drei Religionen, den die Subtilität der Gelehrten unter dem Deckmantel der „doppelten Wahrheit" zu bergen wußte, übersetzte sich dann die Menge in die plumpere Rede „von den drei Betrügern".*) So wird also schon auf Grund der Geschichte diese Lehre überall und immer (auch wieder in der heutigen neukantischen Theologie) als das Feigenblatt eines verschämten, vielleicht auch noch halb unbewußten Skepticismus zu betrachten sein. Ein haltbarer Standpunkt ist sie eben darum nie, sondern immer nur das Symptom einer Uebergangsepoche, wo eine alte Weltanschauung in der Zersetzung begriffen und doch noch widerstandskräftig, eine neue im Anzug begriffen und doch noch nicht geklärt und erstarkt genug ist zur positiven Auseinandersetzung mit dem Alten.

*) Vgl. Max Maywald, die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Inaugural-Dissertation, Berlin 1868.

Verfolgen wir die Entwicklung des religiösen Geistes einen Schritt weiter, so schließt sich unmittelbar an die „doppelte Wahrheit“ als nächstverwandter der Standpunkt an, welcher ebenfalls die Wahrheit des Dogmas neben dem Recht der Vernunft festhalten will, zwischen beiden aber in der Art das Verhältniß bestimmt, daß das Dogma zwar nirgends gegen die Vernunft sein könne, wohl aber über der Vernunft sei (Supranaturalismus). Die Gebiete beider sollen hier reinlich abgegrenzt werden, so daß ein Conflikt beider einfach dadurch abgeschnitten werde, daß man sich auf keinem Punkte berühre. Die Leibniz-Wolff'sche Schule war es besonders, die sich durch diesen Grenzvertrag mit dem geltenden Kirchenglauben friedlich abzufinden hoffte. So wohlgemeint ein solcher Friedensvergleich ist, so wiederholt sich doch jedesmal, wo man auf ihn zurückkommen will, dasselbe Geschick, das schon Wolff an sich drastisch genug erfahren mußte: es ist ein Compromiß, der den Krieg im Schooße trägt. Es ist schon eine unhaltbare Fiction, daß die beiden Gebiete so scharf abgegrenzt werden könnten, um eine feindliche Berührung unmöglich zu machen. Wird sich die Vernunft die freie Forschung über das Weltall, die Stellung der Erde in demselben, die Entwicklung des Lebens auf der Erde, das Wesen und die Urgeschichte der Menschheit verwehren lassen? Aber mit diesen Fragen, die sie mit bestem Recht für ihre Domäne beansprucht, greift sie ja schon durchaus in das Gebiet der kirchlichen Traditionen ein. Und dann die Geschichte der heiligen Schriften sowie der dogmatischen Streitigkeiten, aus welchen die Fixirung der Dogmen hervorging, fällt sie nicht so gut wie alle folgende Kirchengeschichte und wie die ganze Profangeschichte unter die Aufgabe der freien vernünftigen Forschung? Wo aber lassen sich dann die Grenzen ziehen für die Consequenzen dieser historischen Forschungen, aus welchen dem Fundamentaldogma von der übernatürlichen Schriftautorität sowie all' den Dogmen der altkirchlichen Concilien so unmittelbare Gefahr droht? Wird die Vernunft, wenn sie einmal auf geschichtlichem Wege dahinter gekommen ist, wie eigentlich der biblische Canon und wie alle jene geheimnißvollen Dogmen zu Stande gekommen sind, nicht bald auch den weiteren Schritt thun und die vorausgesetzte höhere, göttlich geoffenbarte Wahrheit derselben, um der willen sie für „übervernünftig“ gelten sollten, vor das Forum ihrer freien Forschung ziehen? Wie sie ihn gethan hat, zeigt die

Geschichte der protestantischen Theologie von Semler an, dem Vater des deutschen Rationalismus. Und daß sie diesen Schritt thun mußte, liegt im Wesen der denkenden Vernunft selbst begründet. Denn ist einmal die menschliche Vernunft zum Bewußtsein ihrer Autonomie erwacht, ist es ihr klar geworden, daß sie nach den ihr selbst inwohnenden logischen Gesetzen als alleiniger Norm ihrer Erkenntnißthätigkeit die objektive Wahrheit, die Vernunft in der Wirklichkeit zu begreifen fähig und berufen ist, so wird sie dies Geschäft der denkenden Erkenntniß über Alles, was irgend in den Bereich ihrer äußeren wie inneren Erfahrung kommt, auszudehnen suchen und wird sich nirgends eine Grenze festsetzen lassen, vor der sie mit ihrem Denken innehalten sollte. Mindestens müßte sie davon, warum sie gerade über diese Grenze hinaus nicht mehr vernünftig sollte denken dürfen, erst wieder einen vernünftigen Grund einsehen. Dies hat auch in der That der Supranaturalismus zugegeben: er hat selber mit vernünftigen Gründen die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer über die Vernunft hinausgehenden Offenbarung zu beweisen unternommen; ohne freilich zu bemerken, welchen fatalen Selbstwiderspruch er damit beging: denn wie kann die Vernunft etwas als geoffenbarte Wahrheit anerkennen, was ihr gerade nicht offenbar, sondern verschlossen, dunkel und räthselhaft wäre? Hieße das nicht im selben Athemzug ein Urtheil fällen und die Urtheilsfähigkeit sich absprechen? Vermag einmal die Vernunft das Daß einer Offenbarung zu beweisen — und dazu machte sich allerdings der Supranaturalismus seinen Gegnern gegenüber anheischig — so folgt nothwendig, daß sie auch das Was derselben muß begreifen können, daß es also keine „übervernünftigen" Offenbarungswahrheiten (in dem Sinn, daß sie sich jeder Erkenntniß schlechthin entziehen müßten) giebt. So hebt der supranaturalistische Standpunkt sich selber auf.

Der Rationalismus zog sonach die richtige Consequenz des Supranaturalismus, indem er das Uebervernünftige als Widervernünftiges vollends beseitigte und das Recht der Vernunft auf autonomes Urtheilen und Erkennen auf das gesammte Glaubensgebiet ausgedehnt wissen wollte. Die Zumuthung, etwas Unbegriffenes und schlechthin Unverständliches auf bloße Autorität hin für wahr zu halten, weist er als eine unberechtigte zurück; und mit Recht, sofern er damit nur die Forderung ausspricht, daß der Geist auch in der

Religion bei sich selbst sein, dieselbe nicht blos als fremden Stoff besitzen, sondern sich wirklich zum lebendigen Eigenthum aneignen, also auch als denkender Geist sie durchdringen solle. Daß er von diesem Standpunkt aus die Verstandeskritik am überlieferten Glaubensstoff konsequent durchführte und auf Schritt und Tritt die Unangemessenheit der dogmatischen Vorstellungsform an das vernünftige Denken nachwies, dies war seine historisch verdienstvolle Leistung, über welche auch keine spekulative Dogmatik wieder zurückgehen darf. Aber die Schranke des Rationalismus ist, daß er über die bloße Verstandeskritik nicht hinauskam zum positiven Begreifen der im Dogma liegenden religiösen Wahrheit. Er theilt dabei freilich die gleiche irrige Voraussetzung, in welcher auch der Supranaturalismus befangen war: die Meinung, daß die Religion selbst eins sei mit der im Dogma fixirten Vorstellungsform derselben, die Nichtunterscheidung also von Sinnbild und Sache selbst. Von dieser gemeinsamen falschen Prämisse aus ziehen dann beide Parteien mit gleichem Recht wie Unrecht den entgegengesetzten Schluß, je nachdem sie den Schwerpunkt auf die eine oder andere der beiden nicht unterschiedenen Seiten legen. Die Wahrheit der religiösen Erfahrung, die Thatsache eines unmittelbar im Glaubensakt empfundenen höheren, über die Welt der Endlichkeit hinaushebenden Lebens: das ist das Wahrheitsmoment am Standpunkt des Supranaturalismus; aber sein Unrecht beginnt damit, daß er von hier aus auch der Glaubensvorstellung, die doch nur die jeweilige theoretische Form ist für den praktischen religiösen Lebensinhalt, ebenfalls Wahrheit zuschreibt und zwar lehrhafte buchstäbliche Wahrheit für die Erkenntniß, der sie doch immer spröde widerstrebte. Genau soweit aber, als dies Unrecht des Supranaturalismus, geht das Recht des Rationalismus, seiner verständigen Kritik und zersetzenden Negation; dagegen sein Unrecht ist die Ignorirung dessen, worin das Recht seines Gegners beruhte, des Kernes tieferer religiöser Lebenswahrheit, welcher unter der symbolischen Hülle der dogmatischen Vorstellungen sich birgt. Der Supranaturalismus will um des kostbaren Inhalts willen auch die vergängliche Form zäh konserviren und verurtheilt damit die Religion selbst zur Erstarrung in Formalismus und Mechanismus; der Rationalismus zerbricht das nicht mehr genügende Gefäß, aber läßt sich dabei den religiösen Inhalt selbst abhanden kommen und setzt an

seine Stelle einen mehr oder weniger dürren Moralismus oder auch geradezu zuletzt vollendeten Naturalismus. Aber ob auch sein positives Resultat noch so dürftig und unbefriedigend sei, immerhin bleibt es das geschichtliche Verdienst des Rationalismus, die Arbeit des denkenden Geistes am Dogma nach ihrer einen, negativen Seite zu Ende geführt zu haben. Das Denken, welches auf dem Standpunkt der Scholastik des guten Glaubens gelebt hatte, im Dogma die ganze und reine Wahrheit zu haben, war jetzt dahin gekommen, daß es daran verzweifelte, im Dogma irgendwelche Wahrheit zu finden.

Bei diesem Schiffbruch der Glaubensvorstellung ist die religiöse Mystik der rettende Kahn, welcher den Glauben selbst und sein unveräußerliches Recht hindurchrettet durch die Sturmfluth der zerstörenden Kritik. Die Mystik ist das unmittelbare Leben in der Einheit mit Gott, unser Sein in Gott als dem Einen allbestimmenden Willen des Ganzen und Gottes Sein in uns als die Kraft reiner Selbstbestimmung oder unbedingter Freiheit; so ist sie nach ihrem allgemeinen Begriff nichts anderes als die einfache Grundthatsache der Religion selber, wie diese oben geschildert wurde, das religiöse Leben im innersten Herzpunkt. Was aber die Mystik zu einer besondern Richtung innerhalb der Religion, zum „Mysticismus" macht, das ist das Bestreben, die Unmittelbarkeit des Lebens in Gott als solche, mit Abstraktion von allen und jeden Vermittelungen, zu fixiren, in der abstrakten Innerlichkeit des frommen Gemüthslebens zu verharren. In dieser selbst- und weltvergessenen Gotttrunkenheit weiß sich zwar das Subjekt im Besitze der höchsten vollen Wahrheit, aber es besitzt dieselbe doch nur in der völlig unentwickelten, einfachen und armen Form des monotonen Gefühls, es fehlt seinem Wahrheitsbesitz die Fülle der Bestimmungen, in welche die einfache Einheit sich entfalten sollte, und es fehlt damit die Klarheit des Wissens, die nur in der denkenden Vermittlung der Unterschiede mit der Einheit gewonnen wird. Es verhält sich das mystische Bewußtsein zur entwickelten Wahrheit der Spekulation, wie die noch spröde verschlossene Knospe zur Duft- und Farbenfülle der entfalteten Blüthe. Insofern hatte Clemens von Alexandrien Recht, wenn er die πίστις als die σύντομος γνῶσις bezeichnete und die γνῶσις als πίστις ἐπιστημονική. Auf dieser Eigenthümlichkeit des mystischen Standpunkts beruht nun ebensosehr seine Stärke wie seine Schwäche.

Ihre Stärke hat die Mystik vor Allem in der Wärme und Innigkeit des auf das Innenleben koncentrirten religiösen Fühlens; dann in der Kühnheit, Originalität und Tiefe der Phantasiebilder, in welchen sich das Gefühl stammelnd seinen Besitz veranschaulichen will, und welche bei aller Unförmlichkeit doch oft schon die grobgezeichneten Risse zu den Gebäuden des spekulativen Gedankens enthalten (vgl. Jakob Böhme); endlich auch vorzüglich in der Freiheit des seinen Gott in sich selbst tragenden Subjekts von den Fesseln und Mitteln der objektiven Religion. Alle jene geschichtlichen Vermittlungen der heiligen Lehren und Sagen und Bräuche, in welchen dem gewöhnlichen Gläubigen die Religion zu bestehen scheint, gehören dem richtigen Mystiker zu den Aeußerlichkeiten, die vor dem „inneren Lichte" der Gottesoffenbarungen in der eigenen Brust erbleichen, wie die Sterne vor der aufstrahlenden Sonne. Nicht, als ob er alle jene Formen direkt bekämpfen würde, wie der rationalistische Freigeist; dazu müßte er ja über sie nothwendig reflektiren und das eben will er nicht, weder verneinend noch bejahend. Aber indem der Mystiker sich in der Selbstgewißheit seines unmittelbaren religiösen Lebens über alle jene Aeußerlichkeiten so hoch erhaben fühlt, daß er von ihnen kaum einen Zuwachs seines innerlichen Besitzes erwartet, geschweige, daß er sich mit seiner ganzen religiösen Persönlichkeit an sie gebunden fühlen würde, wie der gewöhnliche Gläubige thut: so liegt in solch' souveräner Nichtachtung eine ganz gleiche Verneinung der Ansprüche der äußern kirchlichen Heilsanstalt und ihrer historischen Traditionen, wie in der direkten rationalistischen Kritik und Polemik; der Unterschied ist nur, daß die mystische Kritik aus der Fülle und Kraft des religiösen Lebens fließt, die rationalistische aus der religiösen Leere und Impotenz des bloßen Verstandes. Ebendaher erklärt sich's recht gut, daß überall und immer die mystisch-spekulative Ketzerei den Pfaffen viel verhaßter und gefährlicher war als die der rationalistischen Freigeister; von dieser hat das bestehende Religionswesen wenig oder nichts zu fürchten, weil die leere Negation sich bald ausgeredet hat und vor dem wiederkehrenden Gemüthsbedürfniß dann das Feld doch zuletzt wieder räumen muß; wogegen die mystische Kritik dem Pfluge gleicht, der das hartgewordene Erdreich aufreißt, damit es den edlen Samen neuen und dauernden Lebens in sich aufnehme. Nicht das weltmännische Lächeln der freigeistigen Gelehrten und Lebemänner

hat ein Kajetan einst gefürchtet, sondern die „tiefen Augen" des deutschen Mönchs, aus welchen die Gluth der Mystik und die Gedankenblitze der Spekulation wetterleuchteten wie Vorboten des nahenden Gewittersturms. Wie die mittelalterliche Mystik den Sturz der Scholastik mitvorbereitete und dann durch Luther direkten Einfluß auf die Reformation gewann, ist bekannt. Aber auch in der spätstoischen und platonischen Mystik der Epiktet und Mark Aurel, der Proklus und Plotin ꝛc. darf man wohl einen der wichtigsten Faktoren erblicken, die zum Sturz der alten Götter und Tempel und zum Sieg der neuen tieferen Religion mitwirkten. Nicht anders war es in Indien, wo die Mystik sich dem Ceremonien- und Kastenwesen des Brahmanismus entgegensetzte und der Reformation Buddha's den Weg bahnte. Ganz besonders scharf trat die Mystik des persischen Sufismus in Opposition zur überlieferten starren Gesetzesreligion des Islam. Mit dieser Freiheit gegenüber den äußern Religionsformen der positiven Religion überhaupt hängt endlich noch der Zug zum Religions-Synkretismus zusammen, der der Mystik vielfach eigen ist; es ist dies wieder das Pendant zum rationalistischen Indifferentismus, aber mit dem Unterschied, daß dieser gleichgültig gegen die Religion selbst, gegen ihren wesentlichen Gehalt überhaupt ist, der Mystiker dagegen gerade umgekehrt wegen seiner ausschließlichen Richtung auf den innersten Wesenskern der Religion gleichgültig wird gegen die trennenden Besonderheiten der Religionen. Ausdrücklich finden wir diese synkretistische Ansicht von der Gleichartigkeit der Religionen namentlich in der orientalischen Mystik, die schon durch die äußere Mischung der verschiedenen Religionsbekenner mehr darauf geführt wurde; indeß scheint mir eine ähnliche Consequenz doch auch in der christlichen Mystik, wenigstens implicite, zu liegen. Ich will der Parallele wegen verwandte Aussprüche aus den betreffenden Kreisen hersetzen. Dschelaleddin Rumi, der tiefsinnigste mystische Dichter des Islam († zu Ikonium in Kleinasien a. p. Ch. 1252) sagt:

„Ich maß das Kreuz, ich maß die Christenheit,
Doch nicht am Kreuz hing Der, nach dem ich frug.
Ich ging zum Götzenhaus, zum Tempel hin,
Doch fruchtlos sucht' ich eine Farbe drin.
Ich wollte nun ihn in der Kaaba schaun,
Des Greises wie des Jünglings höchstem Ziel,

Und ging nach Kandahar, nach Herats Gau'n,
Und ſuchte unten, ſuchte oben viel. Umſonſt! —
Durch ſieben Erden drang ich fruchtlos vor,
Und fand ſie, gleich den ſieben Himmeln, leer.
Es ſah mein Aug', der Gottheit zugewandt,
Nur das, was ich als Gottheit nicht erkannt.
Nun blickt ich in mein eignes Herz hinein:
Da fand ich Ihn, den ich ſonſt nirgends fand;
Da fühlte ich des Rauſches ſüße Pein
Und jedes Stäubchen meines Seins verſchwand!"

Und poſitiv drückt er denſelben Gedanken in folgenden Worten aus:

„Wenn die Frommen beten, Preis und Ruhm ſogleich
Aller Glaubensſtifter wird zu einem Teig.
Was in ſeinem Glauben Jeder betend ſagt,
Nicht das Waſſer, nur das Glas es vielfach macht.
Da der Lobpreis all doch nur dem Einen fließt,
Gott auch alle Gläſer in Ein Becken gießt.
Jedes Beten, wiſſ', aus Gottes Lichte ſtrömt;
Was dran falſch iſt, nur aus Form und Spaltung kömmt.
Fällt an eine Wand der Sonn' einfaches Licht,
Sich die Eine Sonn' in tauſend Strahlen bricht.
Einſt der Mond aus einem Brunnen lieblich blinkt,
Jener, guckend in den Brunn', ihm Lieder ſingt.
In der Wahrheit meint den Himmelsmond er doch,
Ob er gleich hängt an dem Schattenbilde noch.
Unverſtand iſt's, wenn des Mondes Bild,
Das im Himmel, Du auf Erden ſuchen willt".*)

Dazu mag dann verglichen werden das bekannte Wort von Angelus Sileſius:

„Wird Chriſtus tauſendmal in Bethlehem geboren
Und nicht in Dir, Du bleibſt doch ewiglich verloren.
Das Kreuz auf Golgatha kann Dich nicht von dem Böſen,
Wo es nicht auch in Dir wird aufgericht't, erlöſen.
Ich ſag', es hilft Dich nicht, daß Chriſtus auferſtanden,
Wo Du noch liegen bleibſt in Sünd' und Todesbanden.
Fürwahr, das ew'ge Wort wird heute noch geboren;
Wo da? Da wo Du Dich in Dir haſt ſelbſt verloren.
Der wahre Gottesſohn iſt Chriſtus nur allein,
Doch muß ein jeder Menſch derſelbe Chriſtus ſein.
Wer ſtets in Gotte bleibt, verliebt, gelaſſen iſt,
Der Menſch wird allermeiſt für Gottes Sohn erkieſt".**)

---

*) Nach der Ueberſetzung von Hammer-Purgſtall (ſ. meine Religionsgeſchichte S. 396) und Tholuk (Blüthen morgenländiſcher Myſtik, S. 182.)

**) Noack, die chriſtl. Myſtik, II, 267, womit zu vergl.: I, 294, 330. II, 203 u. a.

Ganz derselbe Gedanke von der allgemeinen Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen durch die mystische Entselbstung und Gottesliebe ist auch der Angelpunkt der mystischen Theosophie des Meister Eckart, der „deutschen Theologie", auch des Jakob Böhme. Es ist aber leicht einzusehen, daß dieser Gedanke in seiner Consequenz über die positive Heilslehre hinausführen würde, wie wenig auch das Bewußtsein um jene Consequenz bei diesen Mystikern entwickelt gewesen sein mag.

Das eben ist die Schwäche dieses Standpunkts, daß er ausdrücklich es abweist, den reichen Inhalt an religiöser Kraft, Freiheit und Wahrheit, der ihm an sich innewohnt, sich auch zum klaren Bewußtsein zu bringen oder gar in die begriffliche Form der wissenschaftlichen Ueberzeugung zu erheben. Um nur nicht einseitig zu werden, nicht im abstrakten Denken zu trennen, was er in der Wirklichkeit des religiösen Lebens als Einheit besitzt, will der Mystiker lieber gar nicht aus der unbestimmten Einheit des in sich gekehrten Gemüthslebens übergehen zur denkenden Reflexion, die ja freilich das Allgemeine immer zunächst in seine Bestimmungen zerlegen muß, um es in seiner Bestimmtheit zu erkennen. Daher ist die Mystik, wie sehr sie immer ein Ferment der religiösen Entwicklung bildet, doch direkt für den Fortschritt der religiösen Erkenntnißthätigkeit wenig nützlich, viel weniger als der ihr zwar an geistigem Gehalt weit nachstehende aber verstandesklare Rationalismus. „Die Mystik faßt die Probleme der Wissenschaft richtig auf, weil sie die unmittelbare Thatsache des religiösen Lebens zum Ausdruck bringt; aber sie selbst zum wissenschaftlichen Prinzip erheben, ist vielmehr die Verneinung der Wissenschaft, da diese auf dem Wege des Verstandes nach dem Ziel, das Leben zu begreifen, zu streben hat."*) Dieser intellektuelle Mangel übt aber auch auf die Mystik selber wieder einen lähmenden und trübenden Einfluß. Er lähmt sie, daß sie die Freiheit, die sie den objektiven religiösen Formen und Satzungen gegenüber im Prinzip geltend macht, gleichwohl in concreto oft genug wieder vergißt und verleugnet und fast nie konsequent durchsetzt. Es ist nicht blos die Scheu der einseitigen Gemüthsmenschen vor offenen Conflikten mit Autoritäten des geltenden Religionswesens, was sie, die innerlich Freien, doch

*) Biedermann, Dogmatik, S. 58.

wieder unter das Joch der Satzung zurücktreibt; es ist auch ein wirklich empfundenes Bedürfniß nach irgend welcher Form, in welcher das überschwängliche Gefühl sich aussprechen und die Fülle der Gesichte sich verleiblichen könnte. Als solche Form bietet sich ja dann am nächsten der in Dogma und Cultus längst formirte Kirchenglauben. Daher wird der Mystiker bei der Unbestimmtheit und Formlosigkeit seines religiösen Gemüthslebens naturgemäß leicht versucht sein, beim positiven Dogma den theoretischen Halt und Ausdruck für sein verschwommenes Gefühl zu suchen. Aber weil er dabei doch die Unangemessenheit und Unzulänglichkeit dieser Form für seinen reicheren Gefühlsinhalt sich nicht verbergen kann, so wird er vom Dogma immer wieder eben so sehr sich abgestoßen fühlen, als er doch nicht von ihm los zu kommen vermag. Das auffallendste Beispiel solchen Schwankens bietet das sonderbare Kraftgenie Hamann, bei welchem der blindeste Autoritätsglaube mit stolzestem Pochen auf eigene Inspiration ganz unvermittelt nebenhergeht; auch die Romantiker zeigen häufig dieselbe Erscheinung, und im Grunde laborirt die ganze durch Pietismus*) und Romantik hindurchgegangene Halborthodoxie unserer Zeit an diesem Chamäleonscharakter. — Indeß ist der Rückfall in die Unfreiheit des dogmatischen Autoritätsglaubens nur die eine der beiden Gefahren, die der Mystik infolge ihrer intellektuellen Schwäche drohen. Will sie auf ihrer Freiheit bestehen und doch sich der Mühe des ernsthaften Denkens entschlagen, so verfällt sie um so gewisser den Abgründen der phantastischen Schwärmerei. Die vom überschwänglichen Gefühl angefeuerte und durch keine Zucht des Gedankens gezügelte Phantasie entwirft dann aus den Bruchstücken der religiösen Ueberlieferung, der philosophischen Systeme, auch der Naturanschauung, ein Weltbild nach eigenstem Geschmack, in welchem die Ahnungen und Ansätze tiefsinniger Spekulation mit den rohesten Vorstellungen einer kindlichen Mythologie in buntem Gewirre durcheinanderlaufen. Die gnostischen und theosophischen Systeme alter und neuer Zeit sind solche aus phantastischer Mystik entsprungene Zwitterformen von

*) Der geschichtliche Pietismus selbst kann übrigens nicht zur eigentlichen Mystik gerechnet werden, wie ich im „Wesen der Religion" gethan hatte. Dazu besaß er von Anfang zu viel praktische Verständigkeit und Geschäftigkeit und zu wenig Tiefe des kontemplativen Geistes. Berührungen und Uebergänge zwischen Mystik und Pietismus sind damit nicht ausgeschlossen.

Spekulation und Mythologie. Der Werth derselben ist ungemein verschieden, je nachdem der Vernunftgehalt überwiegt (wie z. B. bei Jakob Böhme) oder die sinnlich-mythische Form (wie bei den meisten der unzähligen Schwarmgeister aller Zeiten). Und in diesem letztern Fall gesellt sich zur theoretischen gar leicht auch noch die praktische Trübung der Mystik: das sinnlich-phantastische Weltbild wird zur Grundlage einer sinnlich-libertinistischen Lebensrichtung. Wie nahe diese Ausartung der Mystik bei ihrem einseitig gesteigerten Gefühls- und Phantasieleben jederzeit liegt, zeigt ihre Geschichte im Orient wie Occident an zahlreichen Beispielen, von den alten Gnostikern an bis herab auf die wunderlichen „Heiligen der letzten Tage" am Salzsee.

Sollen diese Schwächen der Mystik überwunden und ihr werthvoller Gehalt entfaltet werden, so muß sie aus ihrer spröden Innerlichkeit heraustreten und dem Denken sich aufschließen, welches eben damit in eine neue Stufe religiöser Erkenntniß eintritt. Im Rationalismus hatte das Denken als Verstandesreflexion den kritischen Prozeß am Dogma mit der völligen Zersetzung seiner lehrhaften Form vollendet. Aber daß mit der Aufhebung der Glaubensvorstellung der Glaube selber noch nicht auch aufgehoben sei, davon war die Mystik das lebendige Zeugniß. So muß nun also das Denken seine noch ungelöste Aufgabe von Neuem angreifen. Es weiß bis jetzt erst, daß das Dogma nicht die Wahrheit und daß der Glaube nicht das Dogma ist. Aber was denn nun positiv der Glaube sei und was das Dogma? das ist nun erst das Problem. Und mit dieser Stellung des Problems ist dem Denken schon auch der Weg zu seiner Lösung vorgezeichnet. Nicht darum kann es sich jetzt mehr handeln, das Dogma für das zu nehmen, wofür es sich zunächst und äußerlich betrachtet ausgiebt: als Lehrsatz über transscendente Objekte und deren zufällige (d. h. nicht in einer Wesensnothwendigkeit begründete) Beziehung zum Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von dieser Voraussetzung war das dogmatische Denken bisher ausgegangen und eben damit war es zuletzt in die Brüche gerathen. Nun aber gilt es ja, den Glauben selbst zu begreifen, sowie derselbe in der Mystik sich darstellt: als das Allerinnerlichste des Geistes, der da sich nicht zu einem Fremden und Aeußerlichen in zufälligen Beziehungen befindet, sondern in der Einheit mit Gott zugleich ganz in sich selbst ist und seine eigene Vollendung feiert, indem sein Wesen

ihm zur Wirklichkeit seines Lebens erschlossen wird. Um dieses Objekt innerer Erfahrung zu erkennen, muß also jetzt der denkende Geist seine Reflexion auf sich selbst, sein eigenstes Wesen und Leben richten; er muß über den Gegensatz von Subjekt und Objekt, in welchem die Verstandesreflexion befangen blieb, hinausgehen zur Selbstanschauung, in welcher das Subjekt und das Objekt eins ist, d. h. zur Spekulation.

Ueber das Wesen der philosophischen Spekulation begegnet man jetzt fast allgemein, selbst bei wissenschaftlich gebildeten Männern, den sonderbarsten Meinungen. Die Meisten stellen sich darunter sinnlose Träumereien über die Hirngespinste eines Jenseits vor, das nie Gegenstand menschlicher Erfahrung gewesen sei, noch sein könne. Gegen Spekulation in solchem Sinn zu eifern, würde nun freilich nicht der Mühe werth sein; ich wenigstens wäre der Letzte, ihr das Wort zu reden. Aber ich meine, die richtige Spekulation sei das genaue Gegentheil hiervon, sie habe es gerade mit demjenigen Objekt zu thun, was offenbar dem denkenden Geiste am allernächsten liegt und also wohl auch Gegenstand seiner sichersten Erfahrung ist, nehmlich mit ihm selber; und sie sei es gerade, welche alle Jenseitigkeiten wieder in die Innerlichkeit des Geisteslebens, aus der sie abstammen, zurücknehme und also zu erfahrbaren Objekten mache. Das unmittelbare Bewußtsein der kindlichen Phantasie hatte unterschiedslos das Geistige als ein Aeußeres und Sinnliches, dann wieder das Aeußere ebenso unvermittelt als ein Innerliches und Geistiges vorgestellt. Dann kam der Verstand und fing an zu unterscheiden; aber indem er die Unterschiede zu festen Gegensätzen fixirte, geschah es, daß er das Leben in Atome zersplitterte, und, was eins ist in der thatsächlichen Wirklichkeit, in feindliche Gegensätze zerspaltete, über die er dann selber nirgends mehr zum Begriff des Ganzen gelangen konnte; daher er nun die Einheit des Wesens von der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen ablöste und als ein eigenthümliches Dingansich über diese hinausstellte, als unerkennbares X und von der Wirklichkeit abgezogenes Schattenbild. Mit dieser seiner abstrahirenden Scheidekunst bringt aber der Verstand sich selber zuletzt so in die Enge, daß er in der Erkenntniß der Wirklichkeit, die doch seine Aufgabe ist, keinen Schritt mehr vorwärts kommt, denn zwischen allen den Bruchstücken, in die er mit solchem Treiben seines Schulwitzes die Welt

zerschlagen hat, kann er jetzt das einigende Band nirgends mehr finden. In solcher äußersten Noth, der Verzweiflung an aller Erkenntniß, kommt dann endlich die Vernunft zur Besinnung und erinnert sich, daß sie es ja doch nur selber gewesen, die durch ihr einseitiges Scheiden diese Unbegreiflichkeit der Welt angerichtet habe, daß hingegen die wirkliche und echte Erfahrung vorab ihres eigenen Geisteslebens und weiterhin dann alles Lebens überhaupt die Einheit im Unterschied ganz eben so gut zeigt, wie den Unterschied in der Einheit; wie ja eben nur in solchem untrennbaren In- und Durcheinandersein beider Seiten alles Leben, so außen wie innen, so im Theil wie im Ganzen verläuft und besteht. Mit dieser Einsicht ist also eben so sehr das abstrakte Scheiden des Verstandes, wie das naive Nicht-Unterscheiden des unmittelbaren Bewußtseins als einseitig und der reellen Wahrheit widersprechend erkannt und kehrt somit die jetzt zu sich selbst gekommene Vernunft zugleich zur unverfälschten Erfahrung zurück, indem sie beide Seiten, die Einheit und den Unterschied in ihrem spekulativen Denken des Wirklichen ebenso innig verknüpft, wie dieselben in der Wirklichkeit des Daseins selbst verknüpft sind. Allgemein bewegt sich die menschliche Erkenntnißweise durch diese drei Stufen, die der Dichter als „die drei Alter der Natur" darstellt in dem Distichon:

„Leben gab ihr die Fabel, die Schule hat sie entseelet,
Schaffendes Leben auf's Neu' giebt die Vernunft ihr zurück".

So ist denn insbesondere auch die religionsphilosophische Spekulation ganz einfach zu betrachten als die durch die ganze vorausgegangene Entwicklung nothwendig geforderte höhere Synthese der beiden einseitigen Standpunkte, die wir in der Mystik einerseits und dem Rationalismus andererseits kennen gelernt haben. Die Mystik zeigt die Religion als innergeistige Erfahrungsthatsache vom unmittelbaren Einswerden der endlichen Gegensätze in der Einheit des Unendlichen. Auf diesem Boden fußt auch die Spekulation, hier findet sie ihr Objekt, die thatsächliche Religion, in seiner ganzen allseitigen und centralen Wahrheit vor. Aber bei dieser unmittelbar gegebenen Wahrheit bleibt sie nun nicht, wie die Mystik, stehen, sondern sieht darin nur erst das aufgegebene Problem für die begriffliche Erkenntniß. Sie entwickelt also die einfache Einheit des mystischen Bewußtseins in ihre inneren Bestim-

mungen, setzt die in ihrer Unbestimmtheit noch verhüllt gewesenen Unterschiede als solche heraus und bringt sie in ihrer Gegensätzlichkeit zum klaren Bewußtsein. Hierin tritt die Spekulation auf die Seite des Rationalismus; sie will keineswegs die Gegensätze in der unvermittelten Einheit, wie das Dogma sie, der Logik zum Trotz, fixirte, belassen wissen; sie giebt dem reflektirenden Verstand ganz Recht, daß er die so unvermittelt verknüpften Gegentheile als Widersprüche undenkbar, absurd findet, und sie läßt daher auch seine scheidende kritische Arbeit an der dogmatischen Vorstellung unverkürzt bis zu Ende zum Wort kommen. Dann aber bleibt die Spekulation nicht bei diesem kritischen Ergebniß des Verstandes stehen, als ob die Gegentheile, weil sie nicht in der unvermittelten und widerspruchsvollen Weise des Dogmas verknüpft sein können, überhaupt und in jeder Hinsicht für immer geschieden bleiben müssen. Sie erinnert sich vielmehr, daß ja doch diese scheinbar unvereinbaren Gegentheile thatsächlich in der Unmittelbarkeit des religiösen Lebens schon wahrhaft eins *sind*, und daß also ihre vermeintliche Unvereinbarkeit nur als optischer Schein aus unserer eigenen theils sinnlich-unreinen Vorstellung theils abstrakt-verständigen Reflexion folgen werde, in der Wahrheit der Sache aber nicht begründet sei. Mit dem nun, daß dieser optische Schein durchschaut ist, stellt sich die Aufgabe für die Spekulation einfach dahin: einerseits die Einheit, welche sich im mystischen Bewußtsein gegen die Unterscheidung spröde verschlossen hatte, in Fluß zu setzen, daß sie sich in ihre inneren Bestimmungen entfalte; andererseits aber auch die Unterschiede, welche sich im dogmatischen Bewußtsein gegen einander spröde verschlossen und zur Wesenszweiheit, zum Widerspruch verfestigt hatten, gleichfalls in Fluß zu setzen, daß sie sich zur bloßen Zweiheit der Seiten an einer und derselben umfassenden Wesens-Einheit erweichen. Die Einheit unterscheidend, korrigirt die Spekulation den mystischen Standpunkt, die Zweiheit einigend, korrigirt sie den Rationalismus; und mit beidem zusammen vollzieht sie nur im Denken und für das Denken dieselbe Synthese, welche eben die Religion an sich selber schon in der Wirklichkeit unsers Geisteslebens thatsächlich ist. Wo bleibt denn nun die Erfahrungswidrigkeit und wo die unlogische Willkür der Spekulation? Gerade *sie* vielmehr ist die objektivste logische Reproduktion der schlicht und rein aufgefaßten und nicht erst durch subjektives

Raisonnement und eitlen Schulwitz verkünstelten und verzerrten Erfahrungsthatsache. Nichts anderes will die spekulative Religionserkenntniß, als den religiösen Erfahrungsstoff durch logische Verarbeitung desselben „mit der Vernunft vermitteln", zu einem vernünftig begriffenen Inhalt unseres Denkens erheben.*) Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß die logische Verarbeitung jenes Stoffes bis zu Ende durchgeführt wird, d. h. bis zur widerspruchslosen Zusammenstimmung des religiösen Bewußtseins mit den formalen Denkgesetzen sowohl wie mit dem gesammten übrigen Bewußtseinsinhalt. Man kann insofern die spekulative Erkenntniß auch einfach als die abschließende, unter höchsten Prinzipien das Verschiedene einheitlich zusammenfassende, kurz als „die prinzipielle" bezeichnen. Und sofern eben hierauf alle Philosophie zuletzt abzielt, so wird mit Recht zu sagen sein, daß das wahrhaft philosophische Erkennen eben nur das spekulative sei.

Die Methode der Religionsphilosophie wird sich hiernach so gestalten. Ausgehen wird sie von der breiten Basis der Erfahrung, in welcher sie die Religion als Complex mannigfacher Erscheinungen vorfindet: von der Geschichte. In ihr verfolgt sie die Prozesse der Entstehung, Fortbildung und Wandelung der Vorstellungen und Bräuche, in welchen das innerliche Wesen der Religion zu seiner mannigfachen Erscheinung kommt. Weil sie nur aus dem Ganzen der Erscheinungen das Wesen in seinem bestimmten Inhalt zu erkennen vermag, darum muß sie von jenen ausgehen, muß also auf geschichtlicher Grundlage ruhen. Allein nicht um die blos empirische Beschreibung der religiösen Erscheinungen als solcher ist es ihr zu thun — so wäre sie eben Religionsgeschichte; als Religionsphilosophie will sie vielmehr das allgemeine Wesen, das innere Prinzip der Religion, sie will den religiösen Geist und nicht blos seine Formen und Hüllen erkennen. Der religiöse Geist wohnt nun aber ebenso der objektiven geschichtlichen Religion als deren treibendes Prinzip und leitendes Gesetz inne, wie er dem einzelnen Subjekt in seinem unmittelbaren religiösen Leben sich erschließt. Jede dieser beiden Seiten seiner Offenbarung ist zum Verständniß seines Wesens

*) Vgl. außer Hegel (s. oben S. 141 f., 163) besonders Biedermann, Dogmatik, §§ 2, 92, 568 ff.

unerläßlich und beide dienen einander gegenseitig zur Aufhellung. In der Geschichte erscheint zwar der ganze Reichthum des religiösen Geistes, aber er erscheint da nur mittelbar, in seinen Aeußerungsformen; unmittelbar giebt er sich nur im Innern des Subjekts selbst kund, aber hier in individuell beschränkter Form. Zum Verständniß jener mittelbaren Aeußerungen desselben in der Geschichte bedarf es also des Schlüssels der Analogie aus der unmittelbaren Erscheinung desselben im religiösen Selbstbewußtsein, und zum richtigen Verständniß des religiösen Selbstbewußtseins bedarf es wieder des erweiternden und klärenden Blickes auf die objektive Geschichte seiner Aeußerungsformen. Man sieht, die auf's eigene Innere gerichtete oder spekulative und die auf die äußere Geschichte gerichtete oder empirische Betrachtung der Religion müssen sich gegenseitig ergänzen, wenn es zur gründlichen und umfassenden Erkenntniß ihres Wesens kommen soll; und es wird sonach der beste Weg zum Ziele in der möglichst innigen Durchdringung der spekulativen und historischen Untersuchung bestehen. Wie diese indeß näher durchzuführen sei, ist dann mehr nur eine Frage der Zweckmäßigkeit, und eine Mehrheit gleich passender Wege ist hier zum voraus anzunehmen. Mir schien der hier befolgte Weg sich als der naturgemäßeste zu empfehlen, ohne daß ich andere Möglichkeiten bestreiten möchte. Durch Voranstellung der Analyse des religiösen Bewußtseins im Allgemeinen und der religiösen Erkenntnißthätigkeit insbesondere ist der Schlüssel gewonnen für das Verständniß der geschichtlichen Aeußerungsformen der Religion, der Glaubensvorstellungen und Lebensformen der religiösen Gemeinschaften. Um so leichter kann nun in der geschichtlichen Entwicklung von diesen Vorstellungen u. s. w. das jedesmal zu Grunde liegende geistige Prinzip erkannt und als die objektive Vernunft der Sache aus den Zufälligkeiten der Erscheinung herausgewickelt werden. Nicht blos die Kritik der einzelnen Vorstellungen wird auf's einfachste durch den Prozeß der Geschichte selber vollzogen werden,*) auch der Wahrheitskern derselben wird aus einer vergleichenden Darstellung

*) Wobei an Strauß's klassisches Wort (Dogmatik, I, X.) erinnert werden mag: „Die subjektive Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann: die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objektiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen".

ihrer analogen Genesis in verschiedenen Religionen wie von selbst hervortreten, so daß für das spekulative Resultat kaum noch mehr zu geschehen braucht, als nur einfach die dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß selbst innewohnende Logik der Sache selbst herauszuheben und in begrifflicher Formulirung an's Licht zu stellen. So schließt gewissermaßen die genetische Entwicklung schon auch die spekulative Schlußziehung in sich; oder eigentlich: die Spekulation besteht viel weniger in der subjektiven logischen Dialektik des Religionsphilosophen, als vielmehr im einfachen Zuschauen desselben, wie in der objektiven Logik der Geschichte der religiöse Geist der Menschheit an sich selbst den Prozeß der dialektischen Reinigung zur Wahrheit durchgemacht habe. In diesem Sinn ist's gemeint, wenn diese Religionsphilosophie sich „genetisch-spekulativ" nennt. Daß bei dieser Methode von der subjektiven Willkür, an welche unsere Zeitgenossen beim Worte: „Spekulation" sofort zu denken pflegen, weniger als bei irgend einer andern die Rede sein kann, liegt auf der Hand; hier gerade ist das Denken des philosophischen Betrachters völlig selbstlos an die Sache hingegeben, in das Objekt, wie es als geschichtliche Realität ihm vorliegt, versenkt, nur freilich nicht in die Aeußerlichkeit desselben, sondern in sein Wesen und seinen Geist; daß dieser objektive Geist im Spiegel des subjektiven sein möglichst treues Nachbild finde: das allein ist's, um was es sich hier handelt.

Es bedarf hiernach kaum noch der Versicherung, daß nichts der Religionsphilosophie ferner liegt, als daß sie etwa an die Stelle der Religion ein philosophisches System von abgezogenen metaphysischen Begriffen setzen wollte. So wenig das philosophische Denken die Religion erzeugen kann, so wenig kann es dieselbe je ersetzen wollen. Es sind ja beides, wie aus allem Bisherigen zur Genüge erhellt, gänzlich verschiedenartige, disparate Funktionen, die im selben Subjekt ganz wohl beisammen sein können, nur nach verschiedenen Seiten seines Wesens hin, die aber keineswegs für einander eintreten können. Der Philosoph muß, um Religion zu haben, ganz ebensogut, wie der Nichtphilosoph, den praktischen Gemüthsprozeß der ergebungs- und vertrauensvollen Hingabe an den göttlichen Willen in sich thatsächlich vollziehen; wobei der Umstand, daß er sich vom Wesen dieses göttlichen Willens und seiner Weltregierung einen andern Begriff macht als der nichtphilosophische Gläubige, zwar wohl im Wissen Beider

einen wesentlichen Unterschied bedingt, nicht aber in ihrem Frommsein, ihrer Religion. Wenn der Chemiker die Bestandtheile der Luft, der Physiolog den Hergang des Athmungsprozesses wissenschaftlich erkundet haben, so hören sie ja darum auch noch nicht auf, dieselbe Luft und auf dieselbe Weise zu athmen, wie jeder Andere; Niemandem kommt es hier in den Sinn, zu meinen, daß das theoretische Wissen um den praktischen Prozeß an die Stelle desselben treten könnte. Ganz das gleiche Verhältniß findet aber statt zwischen dem philosophischen Wissen von der Religion und dem praktischen Religionhaben. So gewiß man Religion haben kann, ohne eine philosophische Theorie von der Religion zu besitzen, so gewiß ist in dem Besitz der Theorie noch keinerlei Grund dafür enthalten, die Religion selber entbehren zu können oder zu müssen; weder die Fähigkeit noch das Bedürfniß, religiös zu empfinden, wird durch das philosophische Wissen alterirt; nur die Art und Weise, wie die religiöse Empfindung sich in der theoretischen Weltansicht vermittelt und reflektirt, wird eine andere sein beim Wissenden als beim Nichtwissenden. Aber diese Art und Weise der theoretischen Vermittlung der religiösen Gemüthserfahrungen ist ja auch sonst nach den verschiedenen Religionen, Völkern, Zeiten, Individuen eine gar sehr verschiedene, während diese Gemüthserfahrungen selbst theils ganz die gleichen, theils wenigstens nicht in demselben Grade, wie die Vorstellungsweise, verschiedenartig sind, soweit sie nehmlich auf gesundem, nicht entartetem religiösem Leben beruhen. Der Unterschied zwischen der Religion des Philosophen und der des Nichtphilosophen von heutzutage muß also nicht wesentlich anderer Art sein als z. B. der Unterschied zwischen einem gläubigen Christen von heute und einem solchen im apostolischen Zeitalter.

Aber so scheint es ja fast, als wäre das Wissen, die Philosophie ohne jede Bedeutung für die Religion? Diese Consequenz würde doch stark über das Ziel schießen. Sind beide Gebiete disparat, so daß keines an die Stelle des andern treten kann, so kann doch recht wohl eine Wechselwirkung zwischen beiden stattfinden. Und daß dies in der That der Fall ist, lehrt die Geschichte beider vielfach. Der Einfluß der Religion auf die Philosophie ist unabtrennlich von ihrer allgemeinen kulturgeschichtlichen Bedeutung, wovon an späterem Orte zu reden sein wird. Der Einfluß der Philosophie aber auf die Religion beruht darauf, daß die religiöse Erkenntnißthätigkeit sich

mit der philoſophiſchen, mit welcher ſie die höchſten Probleme gemein hat, unvermeidlich fortwährend berührt. Wir ſahen oben (S. 290 f.), wie ſchon bei der Bildung der Dogmen mit den formalen Begriffen auch mehr oder weniger Ideen aus der Philoſophie in die Theologie Eingang fanden; ebenſo wie zur Zerſetzung des Dogmas das weltliche, philoſophiſche Wiſſen einen wirkſamen Impuls gab; und wie direkt vollends die Religionsphiloſophie der Neuzeit auf das jeweilige dogmatiſche Bewußtſein einwirkte, iſt allbekannt. Nun iſt zwar freilich das dogmatiſche Bewußtſein oder die religiöſe Erkenntnißthätigkeit nicht identiſch mit der Religion ſelber, ſondern nur die theoretiſche Vermittlung ihrer praktiſchen Akte und Empfindungen; und die Qualität der letzteren iſt von der Reinheit der Theorie allerdings relativ unabhängig. Aber doch nur relativ! Wohl *kann* mit einer ſehr ſinnlich-naiven Weltanſchauung eine reine Herzensfrömmigkeit zuſammen beſtehen und iſt dies gewiß kein ganz ſeltener Fall; aber als die Regel wird doch ohne Zweifel anzunehmen ſein, daß eine roh-ſinnliche Vorſtellungsweiſe auch begünſtigend mitwirke zur Trübung der praktiſchen Religioſität. Sonach wird die Läuterung der religiöſen Vorſtellungen, wie ſie vorzüglich dem Einfluß der Philoſophie zu verdanken iſt, mittelbar auch zur Reinigung der praktiſchen Religioſität beitragen. So wird z. B. die Vergeiſtigung des Gottesbegriffs zum voraus die Verſuchung abſchneiden, ihm ſinnliche Leidenſchaften anzudichten und ihn zum Genoſſen und Helfer der menſchlichen Leidenſchaft herabzuwürdigen oder ihn wie einen launiſchen Herrſcher mit Bitten und Schmeicheln zur Gewährung eigenſüchtiger Wünſche zu drängen; die Vergeiſtigung des Offenbarungsbegriffs wird über die Engherzigkeit und Ausſchließlichkeit des allein ſeligmachenden Kirchenweſens hinausführen zu der weitherzigen Menſchenliebe, welche in allem menſchlich Guten und Wahren auch das Wehen des göttlichen Geiſtes vernimmt; die Vergeiſtigung der Zukunftshoffnung wird den eudämoniſtiſchen trübenden Einfluß der Vergeltungslehre auf die Moral entfernen u. ſ. f. Und ſonach wird mit Grund zu ſagen ſein, daß die Religionsphiloſophie, wenn ſie auch zunächſt dem Wiſſen dienen will, mittelbar doch auch von heilſamem Einfluß auf das religiöſe Empfinden ſein wird.

II. Abschnitt.

Das Objekt des religiösen Bewußtseins: Der Glaubensinhalt.

Erstes Hauptstück.

Der Gottesglaube.

Der Gottesglaube kommt uns, wie den meisten Menschen, durch Ueberlieferung zu. Aber um überliefert werden zu können, muß er schon dasein. Wie haben wir uns nun sein Dasein ursprünglich zu erklären? auf welche Weise kam er den Menschen anfänglich zu? Daß diese Frage, an der keine Religionsphilosophie vorübergehen darf, ihre nicht geringen Schwierigkeiten habe, läßt sich schon aus der Verschiedenartigkeit der Lösungsversuche, die sie von jeher bis heute immer wieder gefunden hat, ermessen. Prüfen wir wenigstens die hauptsächlichsten derselben!

Dem religiösen Bewußtsein liegt natürlich die Antwort immer zunächst: der Gottesglaube ist dem Menschengeschlecht durch göttliche Offenbarung zugekommen. Und, richtig verstanden, hat diese Antwort ja auch unzweifelhaft Recht; wir werden noch im Laufe dieses Capitels des Näheren darüber reden, daß das Gottesbewußtsein des endlichen Geistes nicht anders prinzipiell zu erklären sei, denn unter Voraussetzung des sich darin offenbarenden unendlichen Geistes. Allein diese Offenbarung kann gedacht werden als innere oder als äußere, als natürlich vermittelte oder als übernatürliche und unvermittelte; wenn ersteres, dann enthält sie zwar den prinzipiellen Grund dafür, daß überhaupt der Mensch zum Bewußtsein Gottes kommen konnte, enthebt uns dagegen noch keineswegs der Frage, auf welchem geschichtlichen Vorgang und welchen psychologischen

Vermittelungen das wirkliche Hervortreten des Gottesbewußtseins im Menschen beruhte? eben dies aber bildet ja den Gegenstand unseres vorliegenden Problems. Hingegen wäre diese Frage allerdings gelöst, wenn wir die Offenbarung Gottes als äußerliche und unvermittelte Kundgebung zur Belehrung des Menschen verstehen wollten — wie ja dies auch die gewöhnliche Meinung bei jener Antwort auf unsere Frage ist. Allein gegen diese scheinbar einfachste Lösung erheben sich sofort die größten Bedenken. Woher sollten wir uns unter solcher Voraussetzung die Thatsache erklären, daß der Gottesglaube bei den verschiedenen Völkern so gar verschiedener Art ist? und daß er bei den meisten, ja genau besehen bei allen Religionskreisen, je höher wir in die Urzeit derselben zurückgehen, desto unreiner, der Wahrheit unangemessener ist? Müßte denn nicht ein aus direkter göttlicher Belehrung stammender Glaube bei allen derselbe und vollkommen rein und wahr sein? Hier pflegt nun eine Hülfshypothese scheinbar Auskunft zu geben: Allerdings — so wird uns gesagt — hatte Gott sich der Urmenschheit von Anfang in reiner Wahrheit geoffenbart und besaß dieselbe in Folge dessen in ihrer gemeinsamen Urreligion einen vollkommenen Gottesglauben, dann aber sind die Menschen von dieser Höhe durch die Sünde herabgefallen, haben sich von ihrem wahren Glauben ab- und zu falschen Göttern hingewandt und so entstand die Mannigfaltigkeit und Unreinheit des Gottesglaubens in der geschichtlichen Zeit. Allein wenn einmal Gott durch eine Uroffenbarung der Menschheit den wahren Glauben mittheilen konnte, sollte er dann nicht ebensoleicht und noch leichter dafür sorgen können, daß diese werthvolle Kenntniß der jungen Menschheit nicht alsbald wieder abhanden kam? wäre es seiner erzieherischen Weisheit würdig gewesen, den unerfahrenen Zögling nach der anfänglichen Belehrung sofort sich selbst zu überlassen, um erst nach langen, langen Irrwegen ihn durch abermalige Offenbarung zurechtzubringen? Müssen schon diese Bedenken uns gegen diese Hypothese mit gerechtem Mißtrauen erfüllen, so kommt noch hinzu, daß die ganze Vorstellung von einer lehrhaften Mittheilung der Gotteserkenntniß an die Urmenschheit die größten Schwierigkeiten mit sich führt. Um von der stark anthropomorphen Weise, wie man sich dabei Gott als Lehrer denkt, hier noch ganz abzusehen, so ist doch jedenfalls nicht zu vergessen, daß alle, auch die vollkommenste Belehrung nur dann von Erfolg sein kann, wenn ihr

eine entsprechende Lernfähigkeit oder Fassungskraft des Schülers entgegenkommt. Wie sollte nun aber die Urmenschheit bei ihrer noch gänzlich unentwickelten Geisteskraft fähig gewesen sein, den schweren Gedanken des Einen unendlichen Gottes und reinen Geistes zu erfassen? Alles Lernen ist ja ein Aneignen neuer Vorstellungen mittelst der schon vorher gewonnenen Vorstellungsfülle und der daran geübten Fassungskraft. Das Aneignen höherer, allgemeinerer Ideen setzt also schon ein nicht geringes Maß von Vorbildung voraus. Was bei der Erziehung unserer Kinder sich in Jahre zusammendrängt, weil sie das Erbe der Vergangenheit, die für sie gedacht hat, schon für sich haben, das mußte bei der kindlichen Menschheit durch den Culturprozeß der Jahrhunderte und Jahrtausende erst errungen werden. Eine fertige Mittheilung der Gotteserkenntniß durch Uroffenbarung scheitert also — von allem Theologischen ganz abgesehen — schon einfach an der psychologischen Unfähigkeit der Urmenschheit, eine solche Belehrung schon zu Anfang zu fassen.

Aber muß man sich denn die Uroffenbarung gleich in der schroffsten supranaturalistischen Form einer äußern Mittheilung von Lehren vorstellen? Kann sie denn nicht gedacht werden als natürliche Offenbarung, welche von Anfang dem menschlichen Geiste als eine Ausstattung mitgegeben, eingepflanzt war, als „angeborene Idee"? Diese rationalistische Modifikation der vorigen Theorie scheint sich allerdings als natürlicher zu empfehlen; allein genau besehen unterliegt auch sie denselben Schwierigkeiten psychologischer wie geschichtlicher Art. „Angeboren" ist dem Menschen überhaupt gar kein bestimmter, entwickelter Bewußtseinsinhalt, am wenigsten die höchsten geistigen Ideen*), welche vielmehr die allervermitteltsten Produkte des langen Prozesses sind, in welchem der werdende Geist durch selbstthätige Aneignung der objektiven Weltvernunft sich zum subjektiven Vernunftsein entwickelt; nur die Anlage, die reale Möglichkeit und der innere Trieb zu dieser Entwicklung seiner Vernünftigkeit steckt von Anfang in der Menschennatur; aber wie denn diese Anlage zur Verwirklichung im Einzelnen komme, das ist mit der Verweisung auf das Angebornsein der allgemeinen Möglichkeit noch entfernt nicht

*) Vgl. dazu Lazarus, Ursprung der Sitten, S. 10, und Zeller: „Ueber Ursprung und Wesen der Religion" in den Abhandlungen II, S. 8.

erklärt. Denkt man aber bei den „angeborenen Ideen“ nicht blos an diese allgemeine Anlage, sondern — wie es meistens, und auch wohl dem ursprünglichen Sinn des Begriffs gemäß, verstanden wird — an eine dem Menschen von Haus aus mitgegebene fertige Kenntniß, dann ist die geschichtliche Thatsache, daß bei vielen Völkern das Gottesbewußtsein fast bis zum gänzlichen Erlöschen getrübt erscheint, ein unerklärliches Räthsel, noch unerklärlicher als bei der vorigen Theorie. Denn daß die Nachkommen eine höhere Erkenntniß ihrer Vorväter, welche diesen nur durch äußere Offenbarung und ihnen selber also nur durch äußere Ueberlieferung zugekommen wäre, wieder verlieren könnten, das wäre psychologisch wenigstens nicht undenkbar; aber der Abfall von einer Idee, welche als angeborene Gattungsausstattung von jeder Generation und jedem Individuum wieder neu und ungetrübt auf die Welt mitgebracht würde: dies offenbar wäre rein undenkbar.

Läßt man nun aber von dieser Theorie den noch halb supranaturalistischen Zug des „Angeboren- oder Ursprünglichseins“ fallen, so bleibt nur das allgemeine übrig: der Ursprung der Gottesidee aus der Menschheit. Und da bot sich nun einem oberflächlich verständigen Pragmatismus ein reicher Tummelplatz kluger Einfälle darüber, wie es bei der Entstehung dieser Idee menschlich, ja nur zu menschlich und natürlich zugegangen sein werde: man konnte sie aus Absicht oder aus Zufall, im ersteren Fall aus guter oder aus böser Absicht, im letztern aus glücklichem oder unglücklichem Zufall entsprungen denken. Der naturalistische Pragmatismus pflegte von Alters her, von den Zeiten der griechischen Sophisten, zunächst an Absicht, willkürliche Erfindung und Einführung durch Gesetzgeber, Machthaber und Priester zu denken, welche den Glauben an Götter zur Befestigung ihrer Autorität, zur Vermehrung ihres Nimbus, zur Verschärfung ihrer Polizei und ihrer Strafgesetze für zweckmäßig erachtet haben; wobei, ob sie dies zum Heil des Gemeinwesens gethan haben sollen oder nur aus persönlichem Egoismus, eine für die Sache selbst unwesentliche Differenz bleibt. Man ging bei dieser Theorie von der höchst oberflächlichen Voraussetzung aus, daß die Verschiedenheit der Glaubensweisen sich nur aus willkürlicher Einsetzung derselben erklären lasse, da, was in der Natur begründet wäre, auch bei Allen das gleiche sein müßte; — als ob nicht eben in der unendlichen Mannigfaltigkeit

der menſchlichen Naturanlagen auch eine verſchiedenartige Entwicklung der Menſchheit nach jeder Richtung, alſo auch nach Seiten des religiöſen Bewußtſeins, mit Nothwendigkeit begründet wäre! Sodann aber meinte man auch eine Beſtätigung jener Vorausſetzung in der erfahrungsmäßigen Beobachtung zu finden, daß die beſtehende Religion überall mit dem politiſchen Leben eng zuſammenhängt, theils im Guten die Regierung eines Volks unterſtützend, theils im Schlimmen den egoiſtiſchen Herrſchergelüſten als Mittel und Werkzeug ſich fügend. Dieſe in den beſtehenden Religionen allerdings vorhandene accidentielle Nebenerſcheinung verwechſelte man nun mit der hervorbringenden Urſache, und ſchloß daraus, daß die politiſchen Wirkungen, zu welchen die Religion ſich in der Erfahrung verwerthen laſſe, auch ſchon von Anfang die hervorbringende Zweckurſache derſelben geweſen ſein werden; — ein Paralogismus, von dem ſogar ein Ariſtoteles ſich trügen ließ! Es war dabei nur die Kleinigkeit überſehen, welch' ein ungeheurer Unterſchied beſteht zwiſchen der Benutzung eines ſchon vorhandenen Glaubens und der Erzeugung des Glaubens überhaupt und urſprünglich. Daß die Erfindung Einzelner bei allen Völkern Glauben finden und dieſer trotz innerer Grundloſigkeit durch alle Zeiten herab Stand halten könnte, das erſcheint uns jetzt einfach als eine aller Pſychologie in's Geſicht ſchlagende, aberwitzige Hypotheſe.

Am nächſten verwandt iſt die ebenfalls ſchon bei den Alten beliebte Theorie, welche den Götterglauben aus dem Zufall menſchlicher Irrthümer und Mißverſtändniſſe entſtehen läßt. An einen freundlichen Irrthum des Gemüths dachte dabei Euemerus: die Götter, meinte er, waren urſprünglich nur Menſchen geweſen, große Helden und Wohlthäter des Menſchengeſchlechts, welchen dann die dankbare Nachwelt eine hohe Verehrung widmete. Bei ſpäteren Generationen aber gerieth der natürliche Urſprung dieſer Verehrung in Vergeſſenheit; die dankbaren Lobpreiſungen der Heldenſagen wurden mißverſtanden, als ob ſie von gänzlich übermenſchlichen Thaten handelten, und ſo wurden auch die alſo Gefeierten zuletzt für übermenſchliche Weſen, für Götter gehalten. — Wir begreifen zwar die Entſtehung dieſer Theorie aus einer Zeit, wo die Vermenſchlichung der Götter durch den mythologiſchen Prozeß ſchon ihre äußerſte Grenze erreicht hatte, und wo der aufkeimende Skepticismus doch noch weit entfernt war von wirklichem hiſtoriſchem Verſtändniß der Mythen,

von denen er eben erſt ſich loszumachen ſuchte. Aber das iſt auch das ganze Intereſſe, das ſie uns bietet. Die moderne wiſſenſchaftliche Mythenforſchung hat gelehrt, daß gerade im Gegentheil, je weiter hinauf wir die Mythen verfolgen, deſto mehr das Menſchenähnliche zurück und das elementariſch-natürliche Schaffen und Kämpfen der beſeelten Natur vorantritt; ſowenig ſind die Götter aus urſprünglichen Menſchen erwachſen, daß ſogar umgekehrt die Meiſten der halbgöttlichen, halbmenſchlichen Mittelweſen, der Heroen, nichts anderes ſind, als die in's Menſchliche herabgeſunkenen Nebenſprößlinge der alten Götter-Ariſtokratie, die plebejiſch gewordenen Seitenlinien des herrſchenden Geſchlechts der Olympier, deren Urſprung in Wahrheit nicht von der Erde, ſondern vom Himmel her iſt. — Uebrigens iſt die euemeriſtiſche Theorie auch neuerdings wieder vorgezogen worden in der verallgemeinerten Form, daß der Götterglaube aus dem Ahnenkultus herſtamme. Daran iſt nur ſoviel richtig, daß der Ahnenkultus zur beſtimmteren Vermenſchlichung der urmythiſchen Naturgottheiten das Seinige mitgewirkt haben mag, wie ja auch häufig die alte Naturgottheit eines Lokalkultus zum Heros eponymos des Landes und Volkes geſtempelt, alſo mit dem Urahn des Stammes identificirt worden iſt. Im Uebrigen aber entſtammt der Götterglaube ſo wenig dem Ahnenkultus, daß gerade, je weiter wir zurückgehen, deſto größer die Kluft zwiſchen beiden erſcheint.

Unter den naturaliſtiſchen Theorieen war von jeher am weiteſten verbreitet und iſt noch heute am öfteſten gehört jene durch Lukrez zu Anſehen gekommene: die Furcht hat die Götter gemacht, indem die unwiſſende Menſchheit aus Unbekanntſchaft mit den natürlichen Urſachen der ſie bedrohenden Uebel übernatürliche Urheber derſelben erdichtete. Hiergegen wurde ſchon oben, bei Beſprechung des religiöſen Gefühls bemerkt, daß nicht die zitternde Furcht, welche zum Objekt vielmehr die Widergötter, die Dämonen, Elementarmächte und dgl. hat, ſondern im Gegentheil das hoffende Vertrauen, die dankbare Liebe, die ehrfürchtige Pietät von Anfang das ſpecifiſche Gefühl den Göttern gegenüber geweſen ſein muß; wie hätte man ſie ſonſt als Retter begrüßen, als Bundesgenoſſen anrufen, als Hausgenoſſen einladen können? wie wäre es ſonſt möglich, daß gerade das höchſte Götterpaar überall der leuchtende Himmel und die blühende, fruchtbare Erde iſt, die doch jedes andere Gefühl eher als das jener zitternden Furcht erwecken

dürften? Und ferner, wie sollen wir es uns bei der Lukrezischen Theorie erklären, daß in dem Maße, als die Menschheit durch Cultur der Natur mächtig wurde, sich zur freien Herrin über sie erhob, die Götter — nicht etwa zurücktreten, wie man nach jener Voraussetzung offenbar erwarten müßte, nein, gerade im Gegentheil dem Menschen menschlich näher treten, daß sie mit des Menschen höheren Zwecken ebenfalls wachsen und zu Idealen seiner edelsten Begeisterung, seines höchsten Strebens werden? Schon an dieser einfachen geschichtlichen Thatsache scheitert die Lukrezische Theorie, abgesehen noch davon, daß sie auf ganz einseitiger und willkürlicher psychologischer Beobachtung beruht.

Läßt man von der eben besprochenen Theorie das pathologische Moment fallen, das Motiv der Furcht, so bleibt der Verstandesirrthum falscher Causalverknüpfung als Entstehungsgrund des Gottesglaubens übrig. So dürr und dürftig nun auch diese Wurzel für den stattlichen Baum des Gottesglaubens der Menschheit zu sein scheint: gleichwohl oder vielleicht auch ebendarum hat sie sich neueren Forschern empfohlen. Bei Ethnographen und Völkerpsychologen*) scheint die Theorie jetzt beliebt, wonach der menschliche „Causalitätsdrang" in seinem immer höher hinaufdringenden, ob auch immer gleich sehr irrenden Suchen nach Gründen für die einzelnen Lebenserscheinungen die ganze Skala des Götterglaubens vom Stein und Klotz, durch Pflanze und Thier bis hinauf zu Mond, Sonne und zuletzt zum Himmel selbst durchlaufen habe, um erst dann dies ganze Gebiet sinnlicher Wesen oder „Fetische" zu verlassen, und den Schritt zum Unsichtbaren, zum Geist zu wagen. So einfach und rationell diese Theorie zu sein scheint, so ist sie dennoch ganz verkehrt, eine willkürliche, erfahrungswidrige und unpsychologische Construktion, wie nur je eine der aprioristischen Metaphysik es sein konnte.**) Dies folgt

---

*) Peschel (Völkerkunde), Fritz Schultze (Fetischismus), die Culturhistoriker Lecky, Tylor, Herbert Spencer, Hellwald u. A. gehören hierher.

**) Eine eingehende Kritik derselben habe ich in dem Aufsatz: „Zur Frage nach dem Anfang der Religion", in den Jahrb. f. prot. Theol. 1875, I. gegeben. Und diese Kritik hat neuestens eine glänzende Bestätigung erhalten durch die Untersuchungen von Happel über die „Anlage des Menschen zu Religion" (gekrönte Preisschrift), mit welchen die fetischistische Theorie als definitiv überwunden zu betrachten sein wird.

ſchon aus dem, was oben über die mythenbildende Phantaſiethätigkeit geſagt worden iſt. Dort ſahen wir, daß einerſeits die äußeren Naturobjekte der kindlichen Phantaſie nie als blos ſinnliche Dinge gelten, ſondern immer als beſeelte Weſen, die alſo einen Geiſt irgendwelcher Art ſchon in ſich ſchließen; und daß andererſeits auch die Vorſtellung ſelbſtändiger, leibloſer und ſich beliebig verleiblichender Geiſter eine uralte, aus einfacher Hypoſtaſirung der Traumgeſtalten entſprungene geweſen iſt. Der Unterſchied zwiſchen ſinnlich und geiſtig exiſtirte alſo überhaupt für die Urzeit noch gar nicht in der Schärfe, wie für uns, ſondern es floß ihr eins unmittelbar in's andere über; ihr war noch die ganze Natur des Geiſtes voll, aber auch der Geiſt noch ganz naturartig.*) Schon darum iſt die obige Theorie einer Stufenleiter durch lauter Fetiſche, an deren oberſter Stufe erſt der Geiſt auftreten ſoll, grundfalſch. Auch zeigt ja die Geſchichte der Mythologie, zumal mit Hülfe der neueren Sprachforſchung, ganz klar, daß es von Anfang ſchon, und zwar von Anfang noch ausſchließlicher als ſpäter, himmliſche Weſen waren, welche die Phantaſie beſchäftigten und auf das Gemüth den Eindruck des Erhabenen machten. Was dagegen die irdiſchen Dinge betrifft, die unter dem Namen „Fetiſche" für die Götter mancher Religionen gehalten wurden, ſo zeigt eine nähere Unterſuchung, daß dieſe Dinge vielmehr gar nicht ſelber die Götter der betreffenden Religionen, ſondern nur die ſinnlichen Mittel, Träger und Leiter für göttliche Kraftwirkungen ſind, daß ſie alſo in die Claſſe der ſakramentalen Cultusobjekte gehören,**) wie dieſelben in jeder Religion irgendwie vorkommen (wir werden an ſpäterem Orte hierauf näher zu reden kommen). — Doch der Grundfehler der obigen Theorie liegt in der falſchen pſychologiſchen Motivirung des Götterglaubens: er ſoll entſpringen aus dem intellektuellen Trieb, für jede

*) Vgl. Happel, a. a. O. S. 68, und das dortige Citat aus Renan: „L'âge primitif n'était ni grossièrement fétichiste, car tout était signatif pour lui; ni spiritualiste raffiné, car il ne concevait rien d'une manière abstraite, en dehors de l'enveloppe sensible: c'était un âge de confuse unité où l'homme voyait l'un dans l'autre et exprimait l'un par l'autre, les deux mondes ouverts devant lui". (Études relig. p. 27.)

**) Dieſer Punkt iſt von Happel ſo gründlich und klar (S. 135—140) ausgeführt, daß die Frage damit als geſchloſſen betrachtet werden darf.

Erscheinung eine Ursache zu suchen, und zwar näher aus der stets irregehenden Anwendung des Causalitätsbegriffs auf willkürlich vermuthete Ursachen. Also die Religion in letzter Instanz das Produkt eines Verstandes-Irrthums! Wo haben doch diese „exakten" Forscher ihre Augen? Die Religion von Anfang pure Verstandessache, Sache einer verstandesmäßigen, ob auch im Resultat ganz irrigen Reflexion? Und vom Gemüth und seinen praktischen Bedürfnissen und Forderungen keine Rede? Und von der Phantasie und ihrem allen Verstandesreflexionen lang vorauseilenden dichterischen Bilden im Interesse des Gemüths keine Spur? Es wird in unserer ganzen Wissenschaft keine Theorie gründlicher als diese verfehlt sein — außer etwa die von der willkürlichen Erfindung des Gottesglaubens!

Nur ein Korn Wahrheit hat die Theorie vom „Causalitätsdrang" für sich, woran die richtige Lösung des Problems anknüpfen kann: daß sie auf einen Drang, ein wesentliches Bedürfniß des menschlichen Geistes zurückgeht. Nun bedarf es nur der einfachen Ueberlegung: welches Bedürfniß liegt dem Menschen näher und welches findet in der Religion seine unmittelbarere, specifische Befriedigung: das theoretische Bedürfniß des Wissens von der Wirklichkeit oder das praktische Bedürfniß der Selbstbehauptung gegenüber der Wirklichkeit? Diese Frage beantwortet sich ja für Jeden von selber. Und damit sind wir auf einen neuen Weg zur Lösung des Problems der Entstehung des Gottesglaubens geführt, einen Weg, auf welchem wir als einzigen Vorgänger unter den Religionsphilosophen Niemand anders als — Feuerbach haben.*) In seinem höchst beachtenswerthen, obgleich, wie es scheint, wenig bekannten Buch über den „Ursprung der Götter" führt er zuerst aus, daß die Gottesvorstellung ursprünglich den vergegenständlichten Wunsch des Menschen nach Befreiung von seinem Mangel und seiner Schranke enthalte. „Mit dem Wunsche der Beseitigung des Mangels ist auch die Vorstellung eines Gottes gegeben, sowie mit dem ungeduldigen Gefühl der Armuth zugleich die Vorstellung von der Seligkeit des Reichthums gegeben ist. Die Grundvoraussetzung des Glaubens an einen Gott ist der unbewußte Wunsch, selbst Gott zu sein. Weil aber diesem

*) Auch Zeller kommt in dem kürzlich erschienenen Aufsatz über „Ursprung und Wesen der Religion" („Abhandlungen" II.) auf dieselbe Ansicht hinaus.

Wunsche des Menschen sein wirkliches, erfahrungsmäßiges Wesen und Sein widerspricht, so wird das, was er selbst zu sein wünscht, zu einem nur vorgestellten, idealen, geglaubten Wesen, — einem Wesen, das Nicht-Mensch ist, aber nur, weil die Erfahrung dem Menschen wider seinen Willen das schmerzliche Bewußtsein aufgedrungen hat, daß er selber Nicht-Gott ist. Könnte der Mensch, was er will, so würde er nun und nimmermehr einen Gott glauben, aus dem einfachen Grund, weil er selbst Gott wäre, wirkliches Sein aber kein Gegenstand des Glaubens ist. Aber gleichwohl fühlt sich der Mensch nur in seinem Können beschränkt, aber unbeschränkt in seinem Wünschen und Vorstellen oder Einbilden, also als Nicht-Gott im Können, als Nicht-Mensch im Wünschen. Gott ist daher ursprünglich nichts anderes als der von seinem Gegensatz befreite Nicht-Mensch im Menschen, kein anderes Wesen, nur die andere Hälfte, die dem Menschen fehlt, nur die Ergänzung seines mangelhaften Wesens, seines im Widerspruch mit seinen Wünschen so beschränkten Thatvermögens, er ist das vollkommen, was der Mensch nur mangelhaft ist, und das in Wirklichkeit, was der Mensch nur im Wunsche ist.“*) Aber dies subjektive Bedürfniß des Gemüths nach Ergänzung seines Mangels ist doch auch nach Feuerbach nur die eine der beiden Wurzeln des Gottesglaubens, zu welcher sich eine ganz andere von objektiver Seite her gesellt. Die Götter, so führt er später aus, sind doch keine bloßen „Wunschwesen“, sie sind zugleich auch „Naturwesen“; der Wunsch stammt aus dem Menschen, aber der Gegenstand des Wunsches, das entsprechende Reale zum subjektiven Ideal, stammt aus der äußeren Natur, aus den Sinnen; weil des Menschen Wünsche ursprünglich nicht leer und phantastisch sind, so sind sie auch ihrer Erfüllung sicher. So stammt Zeus zwar als persönliches, menschgemäßes und wunschgerechtes Wesen nicht aus der äußeren Natur, sondern aus dem Menschen; aber sein gegenständliches Wesen, sein Element, das nicht von ihm abgesondert werden kann, sein charakteristischer Wirkungskreis, kurz seine Sache ist Sache der Naturanschauung; vom Himmel, dem sinnlich oder optisch Höchsten ist er als der erhabenste Gott, als die höchste Erfüllung des menschlichen Ideales oder Postulates „in den Kopf des Menschen gekommen.“ Beides

*) Ursprung der Götter, S. 57, 65 f.

aber, Person und Sache, verbinden sich für die menschliche Vorstellung der Götter so innig, ja sind so eins, daß der Gott selbst auch rundweg für die Sache stehen kann („Zeus regnet") und die Sache unmittelbar als persönliches Subjekt agiren („die Sonne ist der laufende und kämpfende, sterbende und wiederauferstehende Held", nicht blos gleicht sie einem solchen ꝛc.).*)

Der aufmerksame Leser wird finden, daß diese Feuerbach'sche Theorie von der doppelten Wurzel des Gottesglaubens, der subjektiven und objektiven, dem Selbstgefühl und der Weltanschauung wesentlich mit dem zusammentrifft, was sich uns oben auf ganz anderem Wege, bei der Analyse des religiösen Bewußtseins, als die beiden Coefficienten des Gottesbewußtseins ergeben hatte. Um so weniger brauchen wir Bedenken zu tragen, dieser Feuerbach'schen Theorie von der Entstehung des Gottesglaubens uns anzuschließen, als es meiner Meinung nach nicht schwer sein dürfte, von hier aus, durch tiefere Entwicklung der hierin liegenden Keime, über den einseitigen Subjektivismus und Anthropologismus der Feuerbach'schen Religionsphilosophie hinauszuführen. Denn darin eben liegt die Pointe dieser Theorie, wie ich sie nun meinerseits fassen möchte: daß das höhere, ungehemmt freie Dasein, wie das Gemüth es als das Vollkommene zur Ergänzung des menschlichen Mangels ersehnt und postulirt, ihm als objektive Realität, als Macht in der Welt durch die Welterscheinung selbst offenbar und erkennbar wird; daß seinem Hinausstreben über die Sinnesschranken, diesem inneren Geisteszeugniß, ein Hinaussein über dieselben, ein Geisteswalten in der Welt, durch die Schleier der Sinneserscheinung hindurch anschaubar entgegenkommt; daß seinem Suchen nach einer übersinnlichen, d. h. von der menschlichen Gebundenheit freien und befreienden Macht das Finden einer solchen unter den Formen seines Weltbildes entspricht; dies Suchen und Finden einer dem Menschen ebenso verwandten wie überlegenen und eben damit ergänzend verbündeten Geistesmacht in der Welt: — dies ist der Ursprung des Gottesglaubens;**)

*) Ebendas. S. 221, 225, 237.

**) Es steht dies im wesentlichen Einklang mit den Auffassungen von Biedermann und Lipsius, welche letztere namentlich sehr fein und lehrreich ist. Dagegen fehlt Schenkel und die Mehrzahl der heutigen Theologen und Philosophen darin,

und liegt in diesem seinem Ursprung nicht auch schon das Siegel seiner Wahrheit verbürgt? Man sage mir nicht, daß ich hier idealisirend zu Hohes in den Anfang schon hineinlege; ich lege nichts hinein, sondern bringe nur das auf seinen allgemeinen Begriff, was gerade die konkreteste und einfachste Nachempfindung mir als den natürlichen Bewußtseinszustand des Urmenschen zeigt.

Versetzen wir uns einmal in die Seele unseres arischen Urahnen. Unter den Schrecken der Nacht, von unsichtbaren Gefahren umringt, ist er seiner Hülflosigkeit, seiner Schwäche innegeworden, hat nach Befreiung von diesem Drucke durch eine überlegene Macht sich gesehnt; da strahlt die Morgenröthe auf, die Sonne erhebt sich, ihre Strahlen verscheuchen mit dem Dunkel um ihn zugleich die Bangigkeit in ihm, seine Seele wird helle und frei: und dankbar begrüßt er im freundlichen Licht die rettenden Götter. Der Eindruck, den die Sinneserscheinung auf sein hülfebedürftiges Gemüth macht, regt unmittelbar seine Phantasie an, in jener die ersehnte gütige Macht zu erkennen, mit der er in gemüthliche Beziehung treten, auf deren Hülfe er nun auch ferner in ähnlicher Lage sein Vertrauen setzen kann, kurz, die ihm „Gottheit" ist. Oder er zittert unter dem Toben des Gewitters, feindliche Mächte scheinen ihm den Himmel verschlingen und die Erde zertrümmern zu wollen; da klärt sich wieder der Himmel und heller strahlt das leuchtende Blau aus den zertheilten und fliehenden Wolken: da erkennt er den Sieg der lichten Himmelskämpfer, eines Indra, eines Apollo, einer Pallas, über die ihnen wie den Menschen feindlichen Mächte der Finsterniß, und vertrauensvoll knüpft er seine eigenen Geschicke im Kampf mit der Natur- und Menschenwelt an jene mächtigen Verbündeten des Himmels an. Keineswegs sieht er im Licht, in der Sonne blos das sinnliche Phänomen, als welches es unserem Verstande sich darstellt; ebensowenig verbindet sich ihm nachträglich mit demselben der Gedanke eines davon abgesonderten geistigen Wesens, so daß das sinnliche Licht nur „Sinnbild" des letzteren für ihn wäre; sondern unmittelbar mit dem Sinneseindruck und durch denselben bekommt er den Eindruck einer ihm wesensverwandten und wohlwollenden Macht, die im Bunde mit ihm gegen die Unholde der

daß sie in den Ursprung der Religion schon specifisch sittliche Motive, Gewissensregungen u. dgl. hineinlegen, die erst späterhin hinzutreten konnten.

Finsterniß steht. Was macht denn nun, daß nur er mit dem Sinneseindruck zugleich diesen Geisteseindruck empfängt und nicht das Thier, das doch dieselbe Sonne mit denselben Sinneswerkzeugen wahrnimmt? Darin offenbar liegt der Grund davon, daß der Mensch von Anfang hinter der Sinneserscheinung Geist, ein ihm verwandtes und zugewandtes Wesen findet, weil er selbst nicht blos Sinnenwesen, sondern Geist ist; seine Vernunftanlage ist es, die zwar nicht als denkender Verstand, aber als ahnende Phantasie in der Welt Geist von ihrem Geiste wiederfindet; schon hier gilt es, daß der Geist dem Geiste offenbar ist. Das ist es ja auch, was der Apostel Paulus meinte, wenn er (Röm. 1, 20) das Gottesbewußtsein der Heiden darauf zurückführt, daß Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit an den Werken (der geschöpflichen Welt) vom Geistesauge erschaut werde (νοούμενα καθοράται). Und wohlverstanden! nur „das unsichtbare Wesen, die ewige Kraft und Gottheit", d. h. die Geistigkeit Gottes nach der Seite der Uebersinnlichkeit und ungehemmten (allmächtigen) Freiheit, aber noch gar nicht nach der sittlichen Seite, ist es, was diesem ursprünglichen Gottesbewußtsein aus der Sinnenwelt heraus offenbar wird. Dies wird häufig übersehen, indem sittliche Motive, Gewissensregungen, Ahnungen der sittlichen Weltordnung und dgl. in den Ursprung des Gottesglaubens hineingetragen werden, wo doch hiervon noch keine Spur sich finden kann. Durch dies geschichtswidrige Zuviel bietet man nur den Naturalisten eine willkommene Blöße, wodurch ihr Zuwenig, ihr Leugnen alles geistigen Gehalts im ursprünglichen Gottesglauben, einen Schein von Recht bekommt.

Diese Entstehung des Gottesglaubens aus Gemüthsbedürfnissen einerseits und den Eindrücken gewisser Naturanschauungen auf Gemüth und Phantasie*) andererseits erklärt auch sehr einfach eine eigenthümliche Erscheinung der Urreligion, besonders der arischen. Ich meine die bekannte Thatsache, daß in den Anrufungen der Veden sehr häufig der jedesmalige Gott, an welchen gerade jetzt der Andächtige denkt, als der einzige oder doch höchste, Alle überragende

*) Nur in diesem Sinn war es auch gemeint, wenn ich in dem oben citirten Aufsatz über „Die Anfänge der Religion" von dem ästhetischen Grund des Götterglaubens sprach; nicht im Sinne des reinen interesselosen Wohlgefallens, sondern im Gegensatz zu allem theoretischen Wissensinteresse.

Gott und Weltherr dargestellt wird. Bei der Entstehung der Götter aus theoretischen Reflexionen über die Welterscheinungen wären diese einander so auffallend widersprechenden Erhebungen bald des einen bald der anderen Götter nicht möglich; aber sie verstehen sich leicht daraus, daß dem Gemüth in jedem Moment eben gerade das Wesen, dessen Kundgebung es jetzt vorzüglich ersehnt oder erfahren hat, das göttliche schlechthin ist; es ist der Moment, der jedesmal den Gott gleichsam erst im Glauben erzeugt;*) daher der Glaube in diesem Moment auch nur den einen Gott kennt, von dem er eben jetzt erfüllt ist, und alle anderen für ihn momentan verschwinden. Man kann darin eine Art von praktischem Monotheismus oder „Kathenotheismus" (wie Max Müller es nennt) erblicken, der zwar vom wirklichen theoretischen Monotheismus sehr weit entfernt, aber doch ein gewisser Ansatz dazu ist. Denn sobald sich die Reflexion darauf richtet, daß dem Glauben in seinen höchsten praktischen Momenten jedesmal nur einer der verschiedenen Götter sein eigentlicher höchster Gott gewesen, so liegt ja die Folgerung äußerst nahe, daß also überhaupt diese verschiedenen Götter allezumal nur verschiedene Namen und Erscheinungsweisen Eines und desselben göttlichen Wesens seien; eine Einsicht, die auch schon frühe zum Ausdruck kam in Worten wie folgende: „Sie heißen ihn Indra, Mitra, Varuna, Agni (Sturm, Sonne, Himmel, Feuer), das welches der Eine ist, nennen sie auf verschiedene Weise;" und: „Weise Dichter machen den Schönbeschwingten, obwohl er allein ist, mannigfach durch Worte".**) Wenn dann diese Reflexion auf die Einheit des Göttlichen in den mannigfachen Göttervorstellungen sich verallgemeinert zu dem philosophischen Gedanken von der Einheit des Einen Wesens in allen Welterscheinungen, so entsteht jener Pantheismus, wie er bei den Ariern in Indien wie in Griechenland die Reaktion gegen den Polytheismus der Volksreligion und den Anstoß zur Weiterbildung der Religion bildete. Doch darauf kommen wir nachher erst.

---

*) Vgl. Feuerbach, Ursprung der Götter, S. 84: „Die Augenblicke des menschlichen Lebens, in welchen er die bestehenden Götter anruft, nicht aus Gewohnheit, sondern aus äußerer und innerer Noth, aus Schmerz, aus Herzenszwang, aus Hülfsbedürftigkeit, diese außerordentlichen Augenblicke sind es auch, welche ursprünglich die Götter in's Dasein gerufen haben".

**) Max Müller, Essays I, S. 25.

Zunächst hat sich der Gottesglaube in der Form des Polytheismus ausgebildet, wie auch nicht anders möglich war.*) Denn der Eindruck göttlicher Kundgebung knüpfte sich ja nur, wie wir eben sahen, an bestimmte, besonders lebhaft imponirende Naturanschauungen; diese aber haben immer einzelne Erscheinungen zum Gegenstand. Eine „Anschauung des Universums", von der Schleiermacher in den Reden spricht, giebt's streng genommen nicht, da das Ganze der Welt nur Objekt für das Denken, also ein Begriff ist, nie Objekt für das stets begrenzte Anschauen; doch kommt diesem Begriff eine unter allen Sinnesanschauungen so nahe, daß sie für das urreligiöse Bewußtsein allerdings gewissermaßen das sinnliche Schema desselben darstellen konnte: die Anschauung des Himmels, der die Erde unter seiner Wölbung zu umfassen scheint. Daher steht denn auch unter den verschiedenen Naturgottheiten in den meisten Religionen obenan der Himmel; als das Höchste unter allem Sichtbaren, als das alles Andere umspannende weite, glänzende Gewölbe, zu dem alles Irdische aufschaut, von dem Alles Leben und Wohlsein erwartet, scheint er eine ähnliche Stellung in der Welt einzunehmen, wie im geselligen Leben der Vater des Hauses und der Fürst des Volkes, daher „Himmel" mit dem Attribut „Vater", oft als ein Wort: „Himmel-Vater", die Bezeichnung für den obersten Gott in verschiedenen Religionen ist. Der altarische Dyaus-pitar, der griechische Ζεὺς πατήρ, römische Ju-piter, der urgermanische Zio oder Tiu, wie die germanischen Götter des bewegten Himmels: Thor und Allvater Wodan, der finnische Jumala ukko, der hunnische Tangli, der mongolische Tengri, der chinesische Tien, der nordamerikanische „große Geist", der als Riesenvogel über den Wassern schwebt, der polynesische Taaroa, der Himmelsgeist mit Sonnenauge und Blitzwaffe, der Negergott Nyongmo mit Wolkenschleier und Sternenmantel ꝛc. — sie alle zeigen, wie natürlich es dem menschlichen Gefühl war, in dem Erhabensten der sichtbaren Welt die Erscheinung des höchsten Wesens, das Urbild aller menschlichen Erhabenheit, das Objekt tiefster Pietät zu finden. Indeß macht der Himmel

*) Daß Schenkel heute noch bei jetzigem Stand der Religionsforschung den Satz aufstellen kann, der Polytheismus sei „durch fortgesetzte Hemmung der Gewissensfunktion entstanden" (Grundlehren des Christenthums, S. 64), ist ein sprechendes Zeugniß dafür, wie schwer ein gesundes Verständniß der Religionsgeschichte einem Standpunkt wird, der von vornherein Religion und Moral verquickt.

in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen verschiedenartigen Eindruck auf das menschliche Gemüth, anders als das glänzende Blau des Tages, anders als das sternbesäte Gewölbe der Nacht, anders als der stürmische Gewitter- und Regenhimmel. Diese verschiedenen Anschauungen des Himmels wurden durch besondere Namen fixirt, aus welchen dann nach dem gewöhnlichen Hypostasirungsprozeß besondere Götter wurden, unter welchen der Gewittergott namentlich in verschiedenen Religionen zur höchsten Bedeutung gelangte. So verdrängte bei den Indern der Sturm- und Gewittergott Indra sowohl den alten Dyauspitar wie den Varuna (Nachthimmel); bei den Germanen trat Zio zurück erst hinter dem Donnergott Thor, dann beide hinter dem Sturmgott Wodan oder Odhin; bei den Griechen traten die Gewittergottheiten Apollon (denn auch er gehört wohl ursprünglich zu diesen) und Pallas Athene wenigstens hart an die Seite des Himmelsgottes Zeus, mit ihm gleichsam eine einzige moralische Person bildend, zumal sie später auch als Götter der geistigen Aufklärung, der sittlichen Reinheit und humanen Bildung die nächste Stelle neben Zeus, dem Träger der sittlichen Weltordnung, einnahmen. Auch der litthauische Perkun und der finnische Jumala waren Gewittergötter.

Die nächste Stelle nach dem Himmel, in manchen Religionen sogar die erste überhaupt, nimmt die Sonne ein. Es ist eine beachtenswerthe Bemerkung des Culturhistorikers Tylor,*) daß ackerbautreibende Völker mehr veranlaßt waren zur Sonnenverehrung, da sie von der Sonne in ihrem Tagewerk und dessen Erfolg viel direkter abhängen als Hirten, Jäger und Fischer. Bei den Turaniern war die Sonne eine hohe, doch dem Himmelsgott durchaus untergeordnete Gottheit; ebenso stand sie bei den ältesten Ariern hinter dem Himmel weit zurück; später bekam der persische Mithra seine hervorragende Bedeutung als Sonnengott; sowie auch Apollon erst aus dem Gewitterkämpfer zum Sonnenlenker geworden zu sein scheint; jedenfalls der germanische Sonnengott Balder ist nachweislich späteren Ursprungs; ja unsere deutschen Ahnen scheinen die (weibliche) Sonne sogar hinter dem (männlichen) Mond zurückgestellt zu haben. Von viel größerer Bedeutung war der Sonnencultus bei den uralten seßhaften Culturvölkern Aegyptens, Vorderasiens und ebenso auch Mittel- und Süd-

*) Anfänge der Cultur, II, 287.

amerikas. Sowohl der altägyptische Ra, der Weltschöpfer und Regent, als auch der jüngere Osiris, der Weltrichter, sind Sonnengötter; ebenso die westsemitischen Gottheiten Baal, Melkarth, Sandon, Herakles, deren Mythus ganz ebenso wie der des Osiris die wechselnden Phasen der Sonne im Jahreslauf darstellt. Von den Religionen der Mexikaner und Peruaner ist bekannt, daß sie sich ganz um den Sonnencultus drehten, der auf's engste mit den politischen Institutionen verknüpft war: die peruanischen Herrscher (Inka-Dynastie) betrachteten sich als direkte Abkömmlinge und Repräsentanten der Sonne, der Adel als das Sonnengeschlecht.

Mit dem Sonnengott bildet die Mondgöttin gewöhnlich ein Geschwister- oder Gattenpaar; so tritt dem Baal die Istar oder Astarte, dem Helios oder Phöbos die Selene oder Artemis zur Seite; das Nachlaufen des Mondes hinter der Sonne, welche sie doch nie erreicht, bildet das Motiv zu den mannigfachen Mythen von den Wanderungen der Io, der Helena, der Isis, oder von der unglücklichen Liebe der Phädra zu Hippolytos (= Phöbos), welch' letztere in einer finnischen Fabel ihr genaues Seitenstück hat. Beachtenswerth ist, daß im heißen Innern Afrikas der Mondkultus ebenso stark voran, als der Sonnenkultus zurücktritt, ohne Zweifel, weil dort die kühle Mondnacht willkommener ist als die versengende Sonne.

Nächst Sonne und Mond wurden auch einzelne Sterngeister als höhere Götter verehrt (als halbgöttliche Mittelwesen galten ohnedies alle Gestirne); so bei den assyrisch-babylonischen Semiten die Planeten Jupiter, Venus und Saturn (Bel, Beltis, Adar). Sonst sind noch von himmlischen Gottheiten zu nennen: die Morgenröthe (Uschas der Inder, Eos der Griechen), der Regenbogen (die Götterbotin Iris), die Wolken als wassergießende Mädchen (was die Musen ursprünglich bedeuten), die Winde (indische Rudra, griechische Boreas u.a.; Wodan's wildes Jagdheer).

An die himmlischen Gottheiten, die überall den ersten Rang einnehmen, reihen sich weiterhin als zweite Classe die irdischen, unter welchen die Erde selbst natürlich die erste ist. Sie bildet meist als die göttliche Mutter mit dem Himmelsvater zusammen das oberste Paar. Neben Dyauspitar finden wir Prithivi, die breite Erde, als Mutter angerufen in den Veden; neben Uranos steht Gäa, neben Zeus Demeter und Hera, welche beide wohl nur attributivisch ver-

ſchiedene Bezeichnungen der Erdmutter (Γῆ μήτηρ) ſind; die Lateiner haben ihre Ops oder Terra mater; die Germanen ihre Hertha oder Nerthum; die Finnen ihre Ukka u. ſ. w. Nächſt der Erde, der fruchtbaren Mutter, ſind Waſſer und Feuer die beiden Elemente, die durch ihre Lebendigkeit wie durch die wohlthätige oder ſchädliche Macht, die ihnen innewohnt, göttlicher Verehrung theilhaftig wurden. Auch ſchien beiden eine gewiſſe Mittlerrolle zwiſchen Himmel und Erde zuzukommen; dem untern Waſſer ſchienen die Waſſer des Himmels zu entſprechen und von dieſen aus der Regen als Götterbote herabzukommen; ebenſo ſtammte das untere Feuer von dem oberen, dem Blitz und flammte wieder nach oben als Mittler und Prieſter der den Göttern dargebrachten Opfer; beſonders in den Veden ſpielt das Feuer (Agni) in dieſer Mittlereigenſchaft zwiſchen Göttern und Menſchen eine wichtige Rolle; in Griechenland iſt es als Feuer der Schmiedeeſſe (Hephäſtos) und des häuslichen Herdes und Altares (Heſtia) zu einer hohen Culturgottheit geworden, ähnlich wie die Licht- und Gewittergötter Phöbos Apollon und Pallas zu Göttern des geiſtigen Lichtes, der Begeiſterung, Weiſſagung und Dichtung, der Weisheit, Kunſt und Wiſſenſchaft wurden; in der perſiſchen Religion iſt das Feuer das ſichtbare Bild des reinen Gottes Ahura und als ſolches Cultusobjekt. — Das Waſſer iſt in ſeiner impoſanteſten Form als Meer bei Küſtenvölkern große Gottheit (Nereus, Poſeidon); aber auch als Fluß und Quell ſpielt es in den Localculten eine nicht unwichtige Rolle; als Regen gehört es theils dem Himmelsgott ſelbſt an (Jupiter pluvius), theils iſt es Götterbote (Hermes). — Wie Quellen, werden wohl auch einzelne Bäume in den Localculten als höhere Weſen (Dryaden) verehrt, aber zu den eigentlichen Göttern gehören ſie nicht; die heiligen Haine ſind Wohn- und Offenbarungsſtätten der hohen Götter, nicht ſelber ſolche. — Und was endlich die Verehrung von Thieren und Steinen betrifft, ſo hat eine genauere Forſchung ergeben, daß dieſelben ſo wenig den himmliſchen Gottheiten vorangingen, wie die fetiſchiſtiſche Theorie meinte, daß vielmehr dieſe irdiſchen Dinge ihre Bedeutung nur bekamen durch die Beziehung zu himmliſchen Weſen, mit welchen ſie durch irgendeine urſprüngliche Ideenaſſociation verknüpft wurden;*) ſo lag dem Steincultus die

*) Vgl. Happel, Anlage des Menſchen zur Religion, S. 141—163.

Ansicht zu Grunde, daß die heiligen Steine (meist Meteorsteine) vom Himmel gefallene „Häuser" (Behälter, Vehikel) höherer Kräfte, also Zaubermittel seien; und die heiligen Thiere sind theils nur einem Gotte als sein Eigenthum und Symbol geweiht (die Stiere Apollo's, der Pfau Hera's, der Adler des Zeus, die Eule der Pallas), theils wird wohl auch eine zeitweise Verleiblichung des Gottes in einem bestimmten Thier angenommen, wobei aber doch das Wesen des Gottes im Bild des Thieres nicht aufgeht; auch der ägyptische Thierdienst darf nach den Ergebnissen der neuerschlossenen Quellen nicht so roh sinnlich verstanden werden, wie er nach den oberflächlichen Darstellungen der Griechen erscheinen konnte; der ägyptische Apis ist nur bleibend dieselbe Erscheinungsform des himmlischen Gottes, welche der Zeus-Stier in der Europa-Mythe vorübergehend ist; weder dort noch hier geht der Gott im Thier auf.

Soviel über die Hauptformen des Götterglaubens in der polytheistischen Naturreligion. Ein näheres Eingehen in das reiche und komplicirte Detail der Sagengeschichte liegt unserem Zwecke hier ganz fern, zumal das Formale des mythologischen Prozesses schon im letzten Capitel unter der religiösen Phantasie besprochen worden ist. Vielmehr wenden wir uns nun zur Untersuchung des religiösen Gehaltes dieses Götterglaubens, wie er uns namentlich aus der griechischen Religion erkennbar wird.

Das Grundmerkmal des Göttlichen ist die übersinnliche, von den Schranken der Materialität, des Raumes und der Zeit wenigstens relativ freie Macht. Relativ frei, nehmlich im Vergleich zu der Gebundenheit des Menschen durch die Naturbedingungen, in welche er als endliches und sinnliches Weltwesen gebannt ist. Eine reine Uebersinnlichkeit dagegen, im Sinne der absoluten Leiblosigkeit, liegt keineswegs in der Vorstellung der Naturgötter; wie könnten sie sonst anschaubar und plastisch darstellbar sein? Die homerischen Götter haben alle einen richtigen Leib, nur daß sich derselbe vom menschlichen durch größere Dimensionen und vorzüglichere Qualität unterscheidet. Auch die Götter brauchen Speise und Trank, werden von Schlaf und Müdigkeit überwältigt, empfinden brünstigen Geschlechtstrieb, sind von menschlichen Waffen zu verwunden, werden durch schweren Fall für Zeit Lebens lahm und hinkend, fürchten sich vor Schlägen. Aber bei all' dem geht ihr Leib doch aus jeder Fährlichkeit und jedem

Unfall zuletzt unversehrt hervor: er ist unsterblich; und wenn auch dieser Vorzug nicht unmittelbar auf der eigenen Natur der Götter zu beruhen scheint, sondern auf der Eigenthümlichkeit der Götterspeise Nektar und Ambrosia, durch deren Genuß auch Sterbliche der Unsterblichkeit theilhaftig werden können, so steht ja doch dies Mittel der Unsterblichkeit den Göttern stets zur Verfügung. Ueberhaupt besteht ihre Seligkeit nicht sowohl in der Bedürfnißlosigkeit, die auch den Genuß ausschließen würde, als vielmehr in der Leichtigkeit, alle ihre Bedürfnisse zu befriedigen und in allen Nöthen obzusiegen. Darum heißen sie die „Leichtlebenden" (ῥεῖα ζώοντες), sie sind die Ideale eines der Noth, der Schranke, dem Mangel nie unterliegenden Daseins, wie es das menschliche nicht ist aber sein möchte. — Auch die Erhabenheit der Götter über die Raumschranke ist nur relativ; allgegenwärtig sind sie nicht, sie müssen sich von Ort zu Ort bewegen, und wo sie nicht sind, können sie auch nicht wirken, daher hinter ihrem Rücken die Sachen oft schlimm gehen. Aber sie bewegen sich mit einer Schnelligkeit, die den Raum nicht als Hemmniß für sie erscheinen läßt, und ihre Sinne haben eine Tragweite, daß sie von der Höhe ihrer Himmelswarte aus Alles, was auf Erden vorgeht, sehen und hören können. Dadurch korrigirt sich die mythische Vorstellung der räumlichen Ferne doch wieder für das unmittelbare religiöse Bewußtsein, der Fromme weiß doch, daß die Götter ihn hören, ja daß sie „Alles wissen" (Odyssee, δ, 379) und daß sie ihm jederzeit ihre Nähe können zu erfahren geben. — Auch das Vorauswissen des Zukünftigen kommt den Göttern nicht unmittelbar zu; nicht nur müssen die unteren Götter des Zeus Rath zu erkunden suchen, sondern auch dieser selbst muß in entscheidenden Fällen die Schicksalswage befragen, wie auch Wodan das Orakel des Mimirbrunnens. Doch das hängt eben mit der Beschränktheit der göttlichen Macht zusammen.

Auch allmächtig sind nehmlich die Götter nicht im strengen Sinne. Nur vergleichsweise gegenüber der menschlichen ist ihre Macht unbeschränkt. Das Schwerste vollbringen sie allerdings ohne ersichtliche Kraftanstrengung, wie in der bekannten schönen Stelle Zeus durch das bloße Neigen des Hauptes den Olymp erschüttert; die Wirkung ihrer Waffen, ihrer Geschosse ist unwiderstehlich, furchtbar gewaltig; insbesondere besitzen sie die Zauberkunst der Verwandlung: wie sie sich selbst zum Behuf ihrer irdischen Aktionen in beliebige Gestalten hüllen,

ſo können ſie auch die Geſtalt der Menſchen nach Belieben in eine andere Menſchengeſtalt oder auch in Thiere, Bäume, Steine, ſowie umgekehrt todte Dinge in lebendige Weſen verwandeln; von ſolchen Wundern iſt die Mythologie ja überall voll. Gleichwohl gilt der Satz, daß „die Götter Alles vermögen" (Odyssee, ×, 306), für das griechiſche Bewußtſein nur ſehr mit Einſchränkung. Nicht blos wird der Wille der einzelnen Götter durch den der anderen oft empfindlich durchkreuzt, ſondern es findet der Götterwille überhaupt ſeine gewaltige Schranke am unbeugſamen Schickſal. „Die Götter vermögen nichts wider die Nothwendigkeit", dieſer Satz bildet die harte Antitheſe zum vorigen, und die Syntheſe beider Sätze war die Arbeit der Jahrhunderte, deren Ergebniß über den Polytheismus überhaupt hinausführte. Nicht der Menſch blos, auch die menſchenähnlichen Götter müſſen, ob mit oder wider Willen, das Geſchick erfüllen; Zeus fragt über Hektor's Ausgang die Schickſalswage und als Hektor's Loos zum Hades ſich hinneigt, da verläßt ihn Phöbos Apollon und Hektor klagt: „Sonſt ſchirmten mich Zeus und ſein ferntreffender Sohn, nun aber erreicht mich das Schickſal" (Μοῖρα) — die Götter verſchwinden, wo die Nothwendigkeit erſcheint; ja ſie müſſen ſelbſt ſchmerzvoll unter deren Machtgebot ſich beugen, wo ſie ihre Lieblinge nicht vor dem Todesloos zu retten vermögen, wie Zeus bei Sarpedon's Tode klagt: „Weh mir, weh! nun gebeut das Geſchick, daß der Menſchen Theuerſter mir — gefällt wird!" — Wie kommen denn die Götter zu dieſer Schranke? was bedeutet denn dies Schickſal? Iſt es die Ahnung des Einen perſönlichen Gottes über den vielen Göttern, was ſich dahinter verſteckt? Man hat es ſchon ſo auffaſſen wollen, aber mit Unrecht. Das Schickſal iſt vielmehr das direkte Gegentheil alles perſönlichen, freien Willens, denn es iſt nichts anderes als die in der Natur der Dinge ſelbſt liegende reale Nothwendigkeit, das Weltgeſetz des urſächlichen Zuſammenhangs, das den Lauf der Dinge beherrſcht, die Geſetzmäßigkeit der Wirklichkeit, die allem abſtrakten Seinſollen oder den ſubjektiven Idealen und Poſtulaten des freien Willens ſich als unüberwindliche Schranke entgegenſtellt.*) Der

*) Das pſychologiſche Motiv iſt hierbei treffend von Feuerbach, Urſprung der Götter, S. 188, 198 u. a. auseinander geſetzt. Das tiefere philoſophiſche Problem, das in dieſem Gegenſatz liegt, hat Asmus: Die indogermaniſche Religion, II, 71—96 (vgl. beſonders S. 80 u. 92) gut beſprochen.

Gegensatz von Götterwille und Schicksal ist somit nur der bestimmteste Ausdruck dafür, daß der erstere selbst noch erst ein abstrakt freier ist, der die Nothwendigkeit des Seins außer sich, statt in sich hat, daß er noch als der endliche Wille eines besondern Wesens der allgemeinen Ordnung des Ganzen, dem an sich geltenden Gesetz, der realen Wahrheit der Welt äußerlich gegenübersteht, statt mit ihr eins zu sein. So entspricht nun aber auch bei diesem Außereinander und Gegeneinander beider Seiten dem abstrakten d. h. willkürlichen Freisein des Götterwillens die ebenso abstrakte d. h. blinde, vernunft- und zwecklose Nothwendigkeit des Schicksals. Je mehr hingegen im Fortschritt des religiösen und philosophischen Bewußtseins bei den Dichtern und Denkern Griechenlands der Wille des Zeus aufhörte, ein beschränkter und sinnlich gefärbter Einzelwille zu sein, je mehr er eins wurde mit der Vernunft des Ganzen (dem Weltlogos) und mit dem Guten, desto mehr hörte das Schicksal auf, seine Schranke zu bilden, es wurde mit seinem Willen eins; und ebendamit war es auch seinerseits nicht mehr die abstrakte, vernunftlose Nothwendigkeit, sondern wurde zur vernünftigen, gesetz- und zweckmäßigen Weltordnung. Insofern ist gerade der Schicksalsglaube ein für die Entwicklung des religiösen Bewußtseins höchst bedeutsamer und für den Religionsforscher instruktiver Punkt.

Auch die sittliche Beschaffenheit dieser Götter leidet unter ganz ähnlichen, auf dem Boden der Naturreligion nicht gelösten Gegensätzen. Daß das einmal erwachte sittliche Bewußtsein sich mit dem Götterglauben verknüpfte und die waltenden Mächte der Naturwelt eben damit auch zu Trägern der sittlichen Ordnung des Menschenlebens wurden, liegt in der Natur der Sache. Besonders der höchste Gott, Zeus, ist dem griechischen Bewußtsein auch der höchste Weltrichter, der Wächter des Rechts und Rächer des Unrechts; Dike (Gerechtigkeit) ist seine Tochter, die rächenden Erinnyen sind seine Werkzeuge. Daß die Götter die guten Werke lieben, die schlechten aber bestrafen, ist eine vielfach ausgesprochene Ueberzeugung der Griechen.*) Am Strafgericht über die Freier erkennt Laertes, daß die Götter noch sind; und über den Frevel der Klytemnestra ruft der

*) Vgl. z. B. Odyssee ξ, 83. ω, 351. Sophocles, Electra 807 f. Oed. Col. 275. 621. Oed. R. 864—79. Ajax 132 f. Aeschylos Fragm. 267. Agam. 1530. Suppl. 415 ff. Herodot V, 56. VII, 137. Plutarch, de sera numinis vindicta.

Chor: „Wo bleiben die Blitze des Zeus und der allsehende Helios, wenn sie solches ansehend es vertuschen?“ Auch wo die Strafe des Frevels nicht sogleich eintrifft, ist man doch überzeugt, daß sie nicht ausbleibe; und daß auch auf folgende Geschlechter sich Schuld und Strafe vererbt, war ein Grundgedanke der Tragiker (z. B. in Aeschylos' Eumeniden). — Allein wenn hiernach die Götter als gerechte Richter mit dem Guten eins zu sein scheinen, so erleidet diese ihre Güte doch eine mehrfache Einschränkung. Die eine kommt zunächst auf Rechnung der epischen Sagendichtung und berührt das religiöse Bewußtsein schwerlich so unmittelbar, wie man bei der herkömmlichen Identifikation von Mythologie und Religion anzunehmen geneigt ist; ich meine die Menschlichkeiten, welche in den epischen Göttergeschichten vorkommen, ihre Ehebrüche und sonstigen Liebschaften, ihr Hader unter einander, ihre Intriguensucht, ihre gegenseitigen Täuschungen und Bethörungen der Menschen — Züge, welche theils in der Naturbedeutung der Götter ihren Grund haben, wie offenbar die Liebesgeschichten der Olympier, theils auch nur dem Pragmatismus des epischen Erzählers dienen müssen. Freilich, wenn wir auch diese mildernden Umstände in Anschlag bringen wollen, bleibt doch unzweifelhaft richtig, daß auf solcher Naturgrundlage und bei solcher dichterisch-freien Behandlung der Göttersage ein reines Bewußtsein göttlicher Heiligkeit eben nicht aufkommen konnte, oder, wenn dasselbe bei Einzelnen durchbricht, dann mit jener Naturgrundlage der Volksreligion und also mit der letztern selber gebrochen werden mußte.

Aber noch viel tiefer, als die Verunreinigung des Götterglaubens durch die mythischen Züge, haftet am religiösen Bewußtsein unmittelbar die fatale Schranke, welche die Güte der Götter an ihrem Neide findet, an ihrer persönlichen Eifersucht, die sie nicht nur gegen einander hegen, sondern auch gegen menschliche Vorzüge, Glück und Größe, durch welche ihr Zorn gereizt und zum Schadenthun, zur Verfolgung der Beneideten herausgefordert wird. Nicht nur der epische Sagenkreis z. B. der Hera ist voll dieses Zuges: auch in der Weltanschauung und im Geschichtspragmatismus des frommen Herodot spielt „die neidische Gottheit“ (θεῖον φθονερόν) eine hervorragende Rolle, und selbst der tiefsinnige Aeschylos war nicht frei davon, denn die Eifersucht des Zeus ist's offenbar, unter der er seinen Prometheus leiden läßt. Um diesen eigenthümlichen

Schatten des griechischen Gottesbewußtseins zu begreifen, müssen wir den allgemeineren Begriff, der mit dem specielleren des Götterneides bei Herodot und sonst zu wechseln pflegt, hinzuziehen: den Begriff der Nemesis. Dieser Begriff hatte bei den Griechen einen viel dehnbareren und schillernderen Sinn, als in unserem heutigen christlichen Sprachgebrauch. Im Allgemeinen ist die „Nemesis" die ausgleichende Schicksalsmacht, welche alles das Gewöhnliche überragende Uebermaß in's Gleichgewicht zurückbringt. Wo nun dies Uebermaß in verschuldetem Uebermuth des Strebens und Wagens besteht oder im Hochmuth über außerordentliches und dabei unverdientes Glück: da erscheint die das Hohe erniedrigende Nemesis als gerechte Vergeltung, als Walten einer sittlichen Weltordnung. Allein der Nemesis verfällt ebenso auch das mit keinerlei sittlicher Schuld verknüpfte hervorragende Glück, blos eben deßwegen, weil es hervorragt: „Wie der Blitz in die hohen Bäume einschlägt, so liebt der Gott alles Hohe zu kürzen, denn er duldet nicht, daß ein Anderer groß denke (μέγα φρονεῖν) denn nur er selbst." (Herod. VII, 10, 5.) Es ist offenbar die Beobachtung, daß*) im wechselvollen Menschenleben jeder Tag wieder Anderes bringt, kein Glück beständig ist, auf jedes Steigen wieder ein Sinken folgt und allenthalben der Mensch unberechenbaren Zufällen ausgesetzt ist, die ihn, je glücklicher sein Zustand war, desto empfindlicher treffen: diese Beobachtung ist's, die ihre Erklärung sucht in einem Neid der Götter, der durch menschliches Glück gereizt werde. Jene in der Natur der Dinge begründete Nothwendigkeit des Weltlaufs, jene Realdialektik alles endlichen Daseins, auf welcher im natürlichen Gang der Dinge die Ausgleichung der Unterschiede und der Wechsel von Glück und Unglück beruht, also eben dasselbe, was wir vorhin als blinde Schicksalsmacht der Macht des freien Götterwillens entgegengesetzt fanden, das ist's auch, was nun hier zwar auf den Götterwillen selber zurückgeführt wird, aber nicht durchaus auf Vernunft und Güte desselben, sondern ebenso sehr auf seine selbstische Beschränktheit und Bosheit. Hier wie dort tritt uns also dieselbe Unfähigkeit entgegen, die erfahrungsmäßige Wirk-

*) Vgl. Herodot I, 32, 20: ἡ ἑτέρη τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ τὸ παράπαν οὐδὲν ὅμοιον προσάγει πρῆγμα. οὕτω, ὦ Κροῖσε, πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορή (der Mensch ist ganz Zufall).

lichkeit mit ihren peinlichen Wechselfällen zu reimen mit der Vernünftigkeit und Güte des weltregierenden Willens; daher sie denn bald überhaupt nicht auf einen regierenden Willen, sondern auf blindes Geschick, auf den Zufall in der Verkettung der Einzelursachen zurückgeführt wird, bald zwar auf einen leitenden Willen, aber auf einen Einzelwillen, der mit der vernünftigen und guten Ordnung des Ganzen selber nicht in Harmonie steht, sondern seine überragende Macht selbstisch für sich und gegen die Andern verwendet. Nur da, wo das Unglück als Strafe sittlicher Verschuldung, des Uebermuths namentlich betrachtet werden kann, vermag der Grieche es mit einem guten Götterwillen zu reimen und in diesem Fall trifft ihm allerdings die „Nemesis" zusammen mit der sittlichen Weltordnung, der waltenden Gerechtigkeit in der Weltregierung; in sonstigem Unglück aber, besonders wo es in raschem Umschlag auf das Glück folgt, sieht er ein Werk des ungöttlichen Schicksals oder des unguten, neidischen Götterwillens, beides ein Riß im Glauben an die sittliche Weltordnung, bei welchem volle religiöse Befriedigung unmöglich wurde. — Dieser Punkt ist die bedenklichste Schwäche der Naturreligion, viel mehr als die Vielheit der Götterwesen, die sich ja an und für sich leicht mit einer monarchischen Spitze reimen ließe, wie die Engel- und Heiligenschaar monotheistischer Religionen beweist. Und beim Licht betrachtet ist jene Schwäche zuletzt eben der allgemeine Dualismus zwischen Wirklichkeit und Idee, Nothwendigkeit und Freiheit, Natur und Geist, an welchem die griechische, überhaupt antike Weltanschauung, weil sie ihn zu lösen nicht vermochte, zu Grunde ging.

Aber vergessen wir darüber ein Doppeltes nicht! Einmal, daß an jenem Problem, dem schwersten Räthsel für den Menschengeist, sich ganz ebenso schmerzvoll, nur auf anderem Wege, auch das hebräische Bewußtsein hat zerarbeiten müssen. Und dann hauptsächlich, daß denn doch noch innerhalb des Griechenthums von den Edelsten seiner Geister die wundervollsten Anstrengungen zur Lösung jenes Problems gemacht, die werthvollsten Ideen zur Ueberwindung jener Schwäche und Versöhnung jenes Zwiespalts vorbereitet worden sind, ohne deren Voraussetzung sich die Geschichte des christlichen Gottesglaubens gar nicht verstehen ließe.

Der erste entschiedene Angriff gegen den polytheistischen Volksglauben ging von dem Eleaten Xenophanes in der zweiten Hälfte

des 6. Jahrh. vor Chr. aus.*) Seiner Kritik der menschenartigen Götter lag die Einsicht zu Grunde, daß zum Begriff der Gottheit vor Allem die Absolutheit, das Vollkommen- oder Unendlichsein gehöre. Da das Höchste nur Eines sein kann, so kann es nicht viele Götter geben; da das Vollkommene unveränderlich sein muß, so kann Gott weder geworden, noch vergänglich, noch wandelbar sein. Auch die menschliche Gestalt kommt ihm nicht in Wahrheit zu, sondern Jeder legt ihm die seinige als vermeintlich vollkommenste bei, wie denn auch Pferde und Ochsen, wenn sie malen könnten, ohne Zweifel die Götter als Pferde und Ochsen darstellen würden. Eben so sind die menschlichen Schwachheiten, Leidenschaften und Thorheiten, wie Homer und Hesiod sie den Göttern andichten, derselben unwürdig. Die Gottheit gleicht den Sterblichen an Geist so wenig wie an Gestalt, sie ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Gedanke und beherrscht Alles sonder Mühe durch ihr Denken. Aber dieses Eine ewige göttliche Wesen, das Xenophanes den vielen Volksgöttern entgegensetzt, hat ihm folgerichtig auch an der Welt nicht seine Schranke oder sein Gegentheil, sondern es ist eins mit dem All. Die pantheistische Weltanschauung begegnet uns hier und sonst regelmäßig als die unmittelbarste philosophische Kehrseite zur polytheistischen Naturreligion, und es begreift sich dies auch ganz wohl: einerseits wird gerade durch den Contrast der Göttervielheit das einmal erwachte philosophische Denken um so entschiedener zur vollen gerundeten Einheit, welche auch für das Außereinander von Gott und Welt keinen Raum mehr läßt, gedrängt, und andererseits entspricht der Grundanschauung der Naturreligion, wonach das Göttliche den Welterscheinungen selbst innewohnt, diese das Leben der Götter selber ausmachen, am nächsten und natürlichsten die Idee eines Gottes, der der Welt nicht äußerlich gegenübersteht, sondern ihr als das Eine Wesen aller Erscheinungen innewohnt. Wird nun aber, wie schon Xenophanes und mehr noch seine Schüler Parmenides und Zeno thaten, diese göttliche Einheit als starre, gegen alle Unterschiede spröde Einfachheit und Gleichartigkeit gedacht, dann freilich wird mit der Vielheit der Götter zugleich die Vielheit der Weltwesen und also

*) Ich verweise für das Folgende auf die klassische Darstellung von Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie (3. Aufl.) I, 452 ff. Auch kann Desselben Abhandlung über die „Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen" verglichen werden.

die Wirklichkeit der Welt selber zum wesenlosen Schein und Trugbild herabgesetzt — eine Einseitigkeit der Abstraktion, gegen welche das philosophische Denken ebensosehr wie der lebendige Naturſinn der Griechen sich sträubte.

Diesen Mangel hat der größere Zeitgenosse der Eleaten, Heraklit von Ephesus (5. Jahrh.), in einer Weise ergänzt, die seiner Philosophie eine bleibende Bedeutung für die Gotteslehre aller Zeiten gab. Auch ihm ist die Gottheit die Eine der Welt innewohnende und mit ihr wesenseine Kraft, aber sie ist nicht das einfache ruhende Sein, sondern vielmehr die endlose Bewegung des Werdens, ihre Existenz besteht nur in der steten Veränderung, dem Uebergehen von einem zum andern, wie das Feuer oder die Wärme sich in alle Kräfte umwandelt und alle Kräfte wieder in sie. Da nun alles Werden stets in der Mitte zwischen Entgegengesetztem steht, so ist es der Gegensatz, aus welchem die Welt besteht, die Entzweiung, „der Streit ist Vater und Herr aller Dinge". Damit kommt Heraklit auf den tiefsinnigen Gedanken, daß das Eine Urwesen sich von sich unterscheide und zugleich immer mit sich zusammengehe, daß die Harmonie der Welt eben auf dieser Spannung der Gegensätze beruhe, wie die des Bogens oder der Leyer. Und zwar findet diese doppelte Bewegung, dies Auseinandergehen der Einheit in den Gegensatz und das Zurückgehen des Gegensatzes in die Einheit oder „der Weg nach unten und der Weg nach oben", wie Heraklit es nennt, nicht zeitlich nacheinander sondern zugleich statt, so daß also ebensosehr immer der Unterschied in der Einheit auftritt wie die Einheit im Unterschied bestehen bleibt. Diese durch den Gegensatz hindurch sich mit sich selbst vermittelnde Einheit nennt Heraklit „die unsichtbare Harmonie, die besser ist als die sichtbare", das „allbeherrschende göttliche Gesetz", „die das All durchdringende Vernunft", „das Alles regierende Denkende", von dem auch das Denken des Menschen gleichsam ein Ausfluß sei; endlich gebraucht er dafür auch kurzhin den Namen Gott oder Zeus.*) Hier ist durch das tiefer dringende Denken sowohl das blinde Schicksal als der Götterneid überwunden, indem die weltregierende Vernunft so vertieft, so energisch und gleichsam elastisch gedacht ist, daß sie auch das scheinbar Widersprechende als unter-

*) S. Zeller a. a. O. I, 551 ff.

geordnetes Moment ihrer höheren Harmonie einfügt; denn auch das Ungleiche eint sich dieser göttlichen Vernunft zur Gleichheit, auch was als Uebel den Menschen erscheint, ist für sie ein Gutes und Zuträgliches, alle Unterschiede und Gegensätze hat der einigende Gott in der unsichtbaren Harmonie „verborgen und untergetaucht" („aufgehoben", würden wir mit Hegel sagen). Darum kommt für den Menschen Alles darauf an, sich in diese göttliche Weltordnung zu fügen, seine Zufriedenheit ist sein Glück und es liegt in ihr mehr wahres Heil, als wenn ihm alles nach Wunsch ginge, denn „das Gemüth des Menschen ist sein — guter oder böser — Dämon".*) Selbst der Gegensatz von Leben und Tod tritt von hier aus unter den Gesichtspunkt des nur Relativen, der in einander übergehenden Momente in der höheren Einheit des Ganzen; auch unsere Seelen machen den Doppelweg des Weltlogos nach unten und nach oben mit; „unser Leben ist der Tod der Götter, unser Sterben ist ihr Leben".**) — Griechisch sind diese Gedanken kaum mehr, um so gewisser aber sind sie die zukunftsvollen Keime der Weltanschauung, die Jahrhunderte nachher in das Erbe der alten Welt eintreten sollte.

Derselbe vertrauensvolle Glaube an die Vernunft und Güte der göttlichen Weltregierung, der bei Heraklit auf metaphysischem Denken ruhte, hing bei Sokrates zusammen mit seiner praktisch-teleologischen Weltansicht. Wie er den Werth des menschlichen Handelns nach seiner Zweckmäßigkeit beurtheilte, so war er auch der Ueberzeugung, daß in der Welt und in den Schicksalen unseres Lebens Alles nach den besten Zwecken, mit höchster Weisheit und nach einheitlichem Plane geordnet sei, und daß die Welt also das Werk eines allweisen und allgütigen Wesens sei, dessen Vernunft die unsere soweit übertreffe wie die Größe der Welt, dem jene innewohnt, die unseres Leibes, dessen Auge Alles durchschaue, dessen Fürsorge Alles, Kleines wie Großes umfasse und Alles zu unserem Besten lenke, daher wir seiner Leitung unbedingt uns zu ergeben haben. In diesem Glauben an die einheitliche Zweckordnung der Welt lag ein praktischer Monotheismus eingeschlossen, der zwar die theoretische Vorstellung der Göttervielheit nicht ausschloß, aber dieselbe für das religiöse Be-

*) Ebendaselbst S. 590.
**) Ebendaselbst S. 580.

wußtsein unschädlich, ja gleichgültig machte. Eben diesen Standpunkt theilten mit Sokrates die Edelsten seiner Zeitgenossen, vor Allen der fromme Dichter Sophokles, dessen Werke durchdrungen sind von dem Glauben an die unverbrüchliche Gerechtigkeit und Weisheit der göttlichen Vorsehung, der wir uns in Gehorsam und Vertrauen ergeben sollen, stets eingedenk des uns gesetzten Maßes, das Keiner ungestraft überschreitet. Ebenso konnte der Denker Anaxagoras die Welt nur begreifen als das Werk eines obersten ordnenden Verstandes (νοῦς). Andere dagegen von ihren Zeitgenossen gingen zwar in der Bekämpfung und Untergrabung des Volksglaubens direkter und entschiedener vor, blieben aber in der skeptischen Negation stecken, indem sie mit den Volksgöttern den Gottesglauben überhaupt aufgaben und für ein Produkt willkürlicher Erfindnng ausgaben.

Diesem seichten Rationalismus der Sophisten trat die aus Sokrates' Schule hervorgegangene idealistische Philosophie ganz ähnlich entgegen, wie in der Neuzeit die spekulative Philosophie der rationalistischen Aufklärung. Sokrates hatte als den Gegenstand wahren Wissens die richtigen Begriffe bezeichnet, diese aber vorzüglich in den richtigen Zweckbegriffen gefunden, die Wahrheit sonach wesentlich mit dem wahrhaft Guten, mit der praktischen Vernünftigkeit in eins gesetzt. Diese Gedankenreihe verfolgte Plato in der Weise weiter, daß er dem, was Sokrates noch blos in subjektivem Sinne von menschlichen Begriffen und Zwecken verstanden hatte, eine objektiv metaphysische Bedeutung gab. Die Begriffe sind ihm nicht blos der allein wahre Gegenstand des Wissens, sie sind auch die alleinige objektive Wahrheit oder das reine Wesen der Dinge, die Urbilder oder Ideen, denen allein das Sein wahrhaft und ursprünglich zukommt und von welchen die wirklichen Dinge nur die getrübten Abbilder, die mit dem Nichtsein behafteten Erscheinungen darstellen. Die höchste Idee aber, welche die letzte Quelle aller Wahrheit, der subjektiven wie objektiven, des Wissens wie des Seins ist, ist auch eins mit dem höchsten Zweck oder dem schlechthin Guten. Und diese höchste Idee ist eben die Idee der Gottheit. Damit war der große Schritt erstmals vollzogen: das Letzte des Seins, den Weltgrund, mit dem Letzten des Sollens, dem Weltzweck, oder das Absolute der Metaphysik mit dem Absoluten der Moral in Eins zu setzen im Gottesbegriff. So viel nun auch daran fehlt, daß alle Schwierigkeiten dieser kardinalen

Syntheſe von Plato gelöſt oder auch nur bemerkt worden wären, ſo war ſie doch ſchon unmittelbar von größter Wichtigkeit für Reinigung des Gottesglaubens.*) Es war an der Idee des Guten der Kanon gewonnen, an welchem alle Ausſagen über Gott gemeſſen werden ſollten. Nach dieſem Maßſtab wurde vor Allem die volksthümliche und ſo tief in das religiöſe Bewußtſein des Alterthums einſchneidende Vorſtellung vom Neide der Gottheit als unwahr erkannt. „Gut war er (nehmlich Gott bei der Schöpfung); dem Guten aber wohnt nie ein Neid um irgend weſſen willen inne;“ „denn der Neid ſteht außerhalb des göttlichen Chores“.**) Gott beſitzt unwandelbare Vollkommenheit, eine Macht, die alles an ſich Mögliche vermag, eine Weisheit, die Alles auf's zweckmäßigſte einrichtet, ein Wiſſen, dem nichts entgeht, eine Gerechtigkeit, die nichts Gutes oder Böſes unvergolten läßt, eine Güte, die für Alle auf's Beſte ſorgt. Seine Vorſehung umfaßt Großes und Kleines, zumal in Betreff der Menſchen, die ſein ſorgſam gepflegtes Eigenthum ſind. Dem Gottgeliebten — und das iſt der Gerechte — wird Alles, was ihm von den Göttern widerfährt, zum Beſten dienen. Nie wird, wer Gott an Tugend ähnlich zu werden ſtrebt, von dem ihm ähnlichen Weſen verlaſſen werden. Nur Der kann in Gemeinſchaft mit Gott ſtehen, der das Abbild ſeiner Güte in ſich trägt, nimmer läßt ſich der Vollkommene durch Gebete und Opfer beſchwichtigen oder beſtechen.***) — Es liegt auf der Hand, wie weit ein derartiger Gottesglaube über die Volksreligion hinaus war; der praktiſche Monotheismus eines Sokrates iſt hier durch beſtimmte Verknüpfung mit der philoſophiſchen Idee des oberſten Seins und Weltgrundes auch vollends zum theoretiſchen geworden, wobei die Schwierigkeit, die perſönliche Vorſtellung Gottes mit dem Weſen der höchſten d. h. allgemeinſten Idee zu verbinden, für Plato nicht Gegenſtand beſtimmter Reflexion geweſen iſt. Für die vielen Volksgötter aber hatte Plato zwar ein gewiſſes Analogon in ſeinen ſichtbaren und gewordenen Göttern, den für höhere Geiſter gehaltenen Himmelskörpern; im Uebrigen aber ſpricht er von ihnen ſo, daß man deutlich merkt, er halte ſie für nichts weiter als mythiſche Gebilde. Der mythiſche Volksglaube aber ſollte nach Plato zwar von allem der

*) E. Zeller a. a. O. II, 1 (3. Aufl.), 592 ff. u. 786 ff.
) Tim. 29. Phaedr. 247. *) Republ. X, 612 f.

Gottheit Unwürdigen gereinigt werden, sonst aber für die Menge allerdings bestehen bleiben, denn man müsse die Menschen zuerst mit Fabeln und dann erst mit der Wahrheit erziehen, man müsse den noch nicht für wissenschaftliche Ueberzeugung Reifen die heilsame Wahrheit unter der Hülle schöner Dichtung beibringen. Aristoteles ging hierin noch weiter, indem er „alles Uebrige", außer dem Glauben an das Dasein Gottes und an die Göttlichkeit der Himmelskörper, für „mythische Zuthaten" erklärte, die von Anfang schon „zur Gewinnung der Menge, um der Gesetzgebung und des gemeinen Nutzens willen" erdichtet worden seien und welche für den wissenschaftlich Gebildeten einfach gleichgültig seien, ohne daß er auch für ihre Läuterung irgendwie bedacht wäre.

Auch in der positiven Bestimmung der Gottesidee ging Aristoteles in der Richtung des platonischen Idealismus noch einen Schritt weiter, zeigte aber eben durch diese schärfere Consequenz auch den gemeinsamen Mangel deutlicher. Die Sätze seiner Metaphysik über den göttlichen Geist „enthalten die erste wissenschaftliche Begründung des Theismus, sofern hier zuerst die Bestimmung der selbstbewußten Intelligenz in Gott nicht blos aus der religiösen Vorstellung aufgenommen, sondern aus den Prinzipien eines philosophischen Systems folgerichtig abgeleitet wird".*) Die Stetigkeit der Bewegung in der Welt — so argumentirt Aristoteles — setzt ein erstes Bewegendes voraus, das selbst ohne Bewegung, Leiden und Veränderung, daher unkörperlich, reine Energie oder Form sein muß. Nun ist aber bloß das reine Denken vollkommene, an keinen Stoff gebundene Thätigkeit, die ihren Zweck rein in sich selber hat. Folglich ist Gott, als die absolute Energie oder ursprüngliche und begründende Lebendigkeit, die vollkommene Denkthätigkeit. Vollkommen kann sie aber nur sein, wenn sie das Höchste, also Gott selbst zum Inhalt hat. Sonach ist Gott nach Aristoteles zu bestimmen als das Denken des Denkens (νόησις νοήσεως); und diese in sich selbst beruhende, mit ihrem Inhalt eins seiende Denkthätigkeit macht die Seligkeit Gottes aus, die eben im Genuß der ewigen Gleichheit und Einfachheit seiner Thätigkeit besteht. Aber wie kann dieses reine, in einfacher Einheit mit sich verharrende Denken auf die Welt wirken, Ursache der

*) Zeller II, 2 (2. Aufl.), S. 279.

Bewegung und alles Lebens der Welt sein? Es übt nach Aristoteles, ohne sich selbst zu bewegen, als Zweckursache eine Anziehungskraft auf die Welt aus und bringt dadurch deren äußerste Kreisbewegung hervor. Es ist nun freilich schwer einzusehen, wie von einer rein geistigen Ursache, dem Denken, eine solche offenbar mechanische und räumliche Wirkung ausgehen sollte? und ebenso, wie dieser äußere Anstoß, der die einfache Kreisbewegung hervorbringe, die ganze mannigfache Lebendigkeit der Welt erkläre?*) So viel ist aber jedenfalls klar, daß Aristoteles Gott in ein völlig äußerliches, dualistisches Verhältniß zur Welt gesetzt hat; sein Gott ist zwar rein geistig, aber auch ganz abstrakt gedacht, er steht, nicht viel anders als die epikurischen Götter, in einsamer Selbstbetrachtung jenseits der Welt, ein Gegenstand zwar unserer Bewunderung von ferne und unserer denkenden Betrachtung und Erkenntniß, aber nicht unserer religiösen Erfahrung.**) Es hängt hiermit offenbar zusammen, daß der warme religiöse Hauch, der die platonische Philosophie durchzieht, weil sie von der praktischen Betrachtung ausgehend, das ethische Wesen Gottes vorzüglich hervorgehoben hatte, der aristotelischen Philosophie fehlt; so sehr diese des ersten bewegenden oder des absolut thätigen Subjekts zum theoretischen Abschluß ihres Systems bedurfte, so blieb ihr dann doch dieser Gott in deistischer Ferne von der Wirklichkeit der Welt und des Menschengemüths geschieden.

In der That tritt aber hierin nur der Mangel klar zu Tage, der schon im Prinzip dieser ganzen idealistischen Philosophie steckte und auch der platonischen Gottesidee, wenngleich weniger fühlbar, anhaftete: der abstrakte Dualismus zwischen Idee und Wirklichkeit, Allgemeinem und Besonderem, Geist und Sinnenwelt. Daß dieser Dualismus die ganze platonische Philosophie in ihren theoretischen wie praktischen Theilen durchzieht, ist bekannt; daß er auch der aristotelischen nicht fehlt, zeigt offenkundig die Spitze des Systems, die Gottesidee. Und eben dies macht nun, negativ wie positiv, die wichtige Stellung dieser Philosophie in der Entwicklung des Gottesbewußtseins aus. Positiv hat sie diese Entwicklung dadurch wesentlich gefördert, daß sie erstmals mit begrifflicher Bestimmtheit und Klarheit die reine Geistigkeit

*) Ebendaselbst S. 282 ff.
**) Ebendaselbst S. 626.

Gottes ausgesprochen hat; sie hat jener trüben Mischung von Geistigem und Sinnlichem ein Ende gemacht, welche sonst nicht blos der populären Gottesvorstellung aller Religionen und Zeiten als ihr Mangel anhaftet, sondern welche auch noch der vorsokratischen Philosophie eigen war; auch der Pantheismus der Eleaten und Heraklits hatte neben seiner geistigen eine materialistische Seite, die ihn als Hylozoismus erscheinen ließ. Dem gegenüber bedurfte es zunächst einmal jener scharfen Unterscheidung des Geistigen vom Materiellen, welche eben der Grundzug des Idealismus der sokratischen Schule war. Aber diese große geschichtliche Leistung war nun eben begreiflicher Weise mit der Schranke behaftet, daß die scharfe Unterscheidung zur dualistischen Scheidung wurde, über welcher die Einheit beider Seiten im Wesen selbst verloren ging. Und dabei mußte die Gottesidee ihren Gewinn nach der Seite der Geistigkeit wiederum büßen durch Verlust nach der Seite der Unendlichkeit, der weltdurchdringenden Absolutheit, der allgegenwärtigen Gottesnähe; um was sie reiner, geistiger geworden, um das war sie zugleich abstrakter, jenseitiger, deistisch-äußerlich geworden und eben damit in anderer Art verendlicht. Da nun doch die weltdurchdringende Unendlichkeit der Gottesidee ebenso wesentlich ist wie die Geistigkeit, so ist hieraus sehr begreiflich, daß das griechische Denken in seiner dritten, nacharistotelischen, Epoche eine Vermittlung jener beiden Seiten anstrebte. Und zwar suchte man diese auf doppeltem Wege. Einmal dadurch, daß man vom dualistischen Idealismus zum vorsokratischen Monismus zurückkehrte, der Geistiges und Sinnliches als wesenseins verknüpft hatte, nur daß man jetzt doch zwischen beiden Seiten innerhalb des Einen Wesens bestimmter unterschied, als es Heraklit gethan. Später sodann suchte man aus dem jenseitigen geistigen Urgrund durch eine stufenweise erfolgende Ausströmung von Kräften („dynamischen Emanatismus") die Erscheinungswelt herzuleiten.

Den ersten dieser beiden Wege hat die stoische Schule beschritten. Sie schloß sich in ihrer Metaphysik unmittelbar an Heraklit an, ohne doch den Erwerb der zwischeninneliegenden idealistischen Philosophie ganz zu verleugnen. Das stoische System ist*) Pantheismus, sofern man darunter versteht, daß Gott und Welt nicht zwei Wesen, sondern Eins und dasselbe sind, aber darum sind ihm doch beide nicht

*) Zeller, a. a. O. III, 1, 133.

einerlei, sondern Gott ist das allgemeine Wesen nach seiner Einheit betrachtet, als Grund und Gesetz alles mannigfachen Werdens und Daseins, Welt ist dasselbe nach seiner entfalteten Vielheit betrachtet, als gewirkte und bedingte Erscheinung von jenem.*) Ebenso ist die Gottheit oder die Eine Urkraft nicht substantiell verschieden vom Urstoff, den auch die Stoiker mit Heraklit als Feuer (Wärme), Lufthauch, Aether bezeichneten. Aber an diesem Einen Wesen unterscheiden sie doch weit bestimmter als jener die materielle Seite, das leidende Substrat, und die thätige Kraft, die zugleich das leitende Gesetz, die Vernunft oder Vorsehung in der Weltentwicklung ist. Die Gottheit im engern Sinn, als das Herrschende (ἡγεμονικόν) im All, ist also nach den Stoikern der durch das All sich erstreckende Logos oder vernünftige schaffende Geist, der an der materiellen Welt seinen selbstgebildeten Leib hat; er ist sowohl der Keim, aus welchem alles Lebendige sich entwickelt (λόγος σπερματικός), als das Ziel, auf welches Alles hin- und in welches alles Besondere wieder zurückgeht. Die Doppelbewegung des Heraklit'schen Logos, den Weg nach unten und nach oben oder die Bewegung von sich aus und zu sich zurück, haben auch die Stoiker von ihrem Weltgeist ausgesagt, und zwar so, daß sie daraus (im Unterschied von Heraklit) einen periodischen Wechsel von Weltentstehung durch Entfaltung der Einheit und Weltvernichtung durch Zurücknahme derselben in die Einheit mittelst Verbrennung folgerten. In diesem endlosen Kreislauf des Werdens und Vergehens sehen auch die Stoiker wie Heraklit alles Besondere der unabänderlichen Nothwendigkeit des Ganzen, dem göttlichen Gesetz oder „Verhängniß" völlig unselbständig unterworfen; aber wenn schon jenem dies Verhängniß eins war mit der inneren Gesetzmäßigkeit und Vernünftigkeit des göttlichen Weltgeistes, so betonen noch viel ausdrücklicher die Stoiker, daß das Verhängniß nichts anderes sei als die zwecksetzende Intelligenz oder „Vorsehung" (πρόνοια) der weltregierenden Vernunft oder Gottes. Diese Vorsehung hat zu ihrem Hauptzweck das Wohl der Menschheit, unmittelbar freilich geht sie

*) Seneca, benef. IV, 7, 1: Quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta? und 8, 2 f.: nec natura sine Deo est nec Deus sine natura, sed idem est utrumque, (nec?) distat officio; sic hunc naturam vocas, fatum, fortunam: omnia ejusdem Dei nomina sunt, varie utentis sua potestate.

nur auf das Ganze in seinem gesetzmäßigen Zusammenhang, mittelbar aber ebendamit auf alle Einzelnen, die in demselben einbegriffen sind. Und dieser ihr heilsamer Zweck wird sich an Jedem um so mehr erfüllen, je mehr er nicht blos widerwillig dem unabänderlichen Geschick sich unterwirft, sondern mit Freiheit sich in dasselbe als eine Schickung des guten und vernünftigen göttlichen Willens ergiebt. Diese schon bei Heraklit in einzelnen Andeutungen auftretende religiöse Folgerung aus der metaphysischen Weltansicht ist bei den Stoikern die praktische Grundregel geworden; allerdings vorzugsweise erst bei den spätern Stoikern*) der römischen Kaiserzeit, während bei den früheren die stolze Resignation des selbstgenügsamen Ich über die weichere religiös-hingebungsvolle Stimmung noch weit überwogen hatte. Bei der älteren Stoa standen sich der starke spröde Wille des selbstbewußten Menschen und Philosophen und der unbeugsame Wille des Weltgeistes noch wie zwei feindliche Mächte ringend gegenüber; je mehr nun aber im (heraklitischen) Monismus der (platonische) Idealismus wieder als das Beherrschende durchschlug, je klarer erkannt wurde, daß das Eine Urwesen geistiger Art, daß der Weltlogos mit unserer Vernunft wesenseins, und der Wille, der das Ganze regiert, im Grunde und Ziele derselbe sei wie der Wille, der in uns auf Uebereinstimmung mit sich selbst, auf das Gute geht: desto mehr erweichte sich der Stolz des selbstgenügsamen und resignirten Weisen zur demüthigen und vertrauensvollen Gottergebung des Frommen. Diese Immanenz des Gottesgeistes nicht blos in der Welt im Ganzen, sondern dann auch im einzelnen Ich,**) das wissend und wollend sich in Einheit mit dem Geist des Ganzen setzt, das ist der eigenthümlichste Zug, der den Stoicismus sowohl vom dualistischen Idealismus der Sokratiker wie vom naturalistischen Monismus der Vorsokratiker unterschied; der Zug zugleich, in welchem die religiöse Wärme dieser Philosophie wurzelte und durch welchen sie der Religion der „Gottmenschheit" so unmittelbar vorgearbeitet hat. Ist's doch unverkennbar die Idee

*) Vgl. unten das Nähere im 4. Hauptstück: Theodicee.

**) Seneca, ep. 73, 14: Miraris homines ad Deos ire? Deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit; nulla sine Deo mens bona est, Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt; quae, si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria his ex quibus orta sunt, surgunt.

eines „Gottmenſchen“, einer vollen Einigung des göttlichen und menſchlichen Geiſtes im Denken und Wollen des letzteren, was ihr bei ihrem Ideal des „Weiſen“ mehr oder weniger bewußt vorgeſchwebt hat! Um ſo natürlicher konnte es dann geſchen, daß die neue Religion für ihr geſchichtliches Ideal im ſtoiſchen „Logos“ die metaphyſiſch-ideale Grundlage ſuchte und fand. Indeß, ſo wunderbar vielſeitig iſt die Bedeutung dieſer Philoſophie für die Geſchichte der Religion: während ſie mit dem einen Geſicht ſchon nach der neuen Religion, die im Anzug iſt, hinblickt, iſt ſie mit dem andern viel inniger wieder, als die vorhergegangenen Philoſophenſchulen, auf die alte polytheiſtiſche Naturreligion gerichtet. Und auch dies nicht willkürlich, ſondern in natürlicher Conſequenz des metaphyſiſchen Syſtems, ſeiner Immanenz des Göttlichen in den Welterſcheinungen. Entfaltet ſich das Eine Urweſen in die mannigfaltigen Keimkräfte (λόγοι σπερματικοί), welche in der Natur- und Menſchenwelt das Daſein geſtalten, iſt überhaupt die Erſcheinungswelt der Gottheit lebendiges Kleid, die vielfache Offenbarungsform ihres einigen Weſens: ſo lag es nicht ferne, die vielen Götter der Volksreligion als die perſonificirten Beſonderungen des Einen Göttlichen und inſofern als abgeleitete Götter zu betrachten. Vor Allem in den Geſtirnen erkannten die Stoiker ſolche untergeordnete Götterweſen, die am meiſten unter allem Gewordenen der göttlichen Vernunft theilhaftig ſeien. Nächſtdem ſchienen ihnen die Elemente, als Beſonderungen der göttlichen Urkraft, auch beſondere göttliche Verehrung zu verdienen. Hatte ſchon Heraklit das Eine Urweſen, das ſich in alle Formen wandelt, als Zeus bezeichnet, ſo verſtanden die Stoiker nun weiterhin unter Hera den Theil von Zeus, der ſich in Luft verwandelt, unter Hephäſtos ſeine Erſcheinung als Feuer, den welcher zu Waſſer wird, unter Poſeidon, den zu Erde gewordenen unter Demeter; Athene ſollte die weltregierende Vorſehung oder auch die Tugend der Beſonnenheit, Aphrodite die zügelloſe Begierde oder auch die verbindende Naturkraft bedeuten; die Mythe von der Liebſchaft des Ares und der Aphrodite wurde bald auf die Conjunktion der beiden Planeten, bald auf die metaphyſiſchen Prinzipien Streit und Einheit, bald auf die Verarbeitung des Erzes (Ares) im Feuer (Hephäſtos) zu ſchönen Werken (Aphrodite) gedeutet; in den Abenteuern des Odyſſeus wie in den Arbeiten des Herakles ſah man die allegoriſche Darſtellung der ſitt-

lichen Kämpfe und Verdienste der Weisen. Durch derartige physikalische, moralische, metaphysische Allegorisirung der Mythologie wußte die stoische Spekulation mit dem orthodoxen Volksglauben, dem sie auch in kultischen Beziehungen die weitgehendsten Concessionen machte, sich trefflich abzufinden, — das antike Seitenstück zur spekulativen Orthodoxie der Hegel'schen Theologie älterer Schule. „Ein Pantheismus, wie der stoische, konnte den schrankenlosesten Polytheismus in sich aufnehmen, wenn man sich einmal die doppelte Freiheit erlaubte, den Namen der Gottheit von dem Wesen, dem er allein ursprünglich und im strengen Sinn zukam, auf abgeleitete Wesen zu übertragen, und das Unpersönliche, was Erscheinung der göttlichen Kraft ist, als Gott zu personificiren";*) derartige Personifikation fiel den Alten um so leichter, da ihnen der strenge Begriff der Persönlichkeit überhaupt noch gar nicht in der Weise wie uns geläufig war.

Mag man nun auch diese pietätsvolle Haltung des Stoicismus gegenüber der Volksreligion der subjektiven Gesinnung der einzelnen Stoiker, ihrer Scheu vor allem was Leichtfertigkeit und Frivolität befördern konnte, zur Ehre anrechnen, gewiß ist doch, daß hierin objektiv betrachtet der größte Mangel ihrer Religionsphilosophie lag. Sie war nicht im Stande, den Polytheismus der Volksreligion zu überwinden, weil ihre eigene Gottesidee demselben zu nahe verwandt war; ihr Pantheismus, so günstig er in anderer Hinsicht dem religiösen Bedürfniß entgegenkam, konnte in dieser Einseitigkeit der Gefahr nicht widerstehen, daß die Einheit Gottes in die Vielheit der Welterscheinungen hereingezogen und darin zersplittert, daß die Geistigkeit Gottes mit der Sinnlichkeit der Naturwesen behaftet und darin getrübt wurde. Sollte diesem Mangel abgeholfen und die alte Götterwelt der kindlichen Menschheit gründlich gestürzt werden, so mußte ein neuer Faktor in das griechisch-römische Gottesbewußtsein hineintreten. Mit dem spekulativen Monismus der Stoa mußte sich der praktische Theismus Israels vermählen, um aus der Verbindung beider den neuen Gottesglauben hervorgehen zu lassen, der geistig rein und weltfrei genug wäre, um die Naturgottheit des Heidenthums zu überwinden, und zugleich weltumfassend und weltinnerlich genug, um die Volks- und Gesetzesschranke des Judenthums zu überwinden

*) Zeller, a. a. O. III, 1, 297.

und der Menschheit das Bewußtsein ihrer Gottesgemeinschaft zu erschließen. Doch ehe wir uns zu diesem folgenreichen Prozeß der Verbindung des hebräischen mit dem griechischen Gottesbewußtsein wenden, haben wir den Gang des letztern erst noch bis zum Ende zu verfolgen. Und zwar erübrigt uns auf griechischem Boden noch eine letzte Phase religiöser Spekulation, die zwar schon in die christliche Aera fällt (Mitte des 3. bis Ende des 6. Jahrh. n. Chr.) aber doch noch wesentlich altgriechischen Ursprungs ist.

Im Neuplatonismus machte das griechische Denken die letzte Anstrengung, die platonische Transscendenz der Gottheit in äußerster, noch über Plato hinausgehender Abstraktion mit der Ableitung der Welt aus Gott und alleiniger Wesenheit Gottes zu verknüpfen. Die Gottheit ist nach Plotin*) die allem getheilten Sein schlechthin jenseitige Ureinheit, die alle Vielheit, allen Unterschied von sich ausschließt, eben daher auch keinerlei positive Bestimmung zuläßt, das schlechthin Unnennbare und Unerkennbare. Nicht Denken, noch Bewußtsein noch Wollen noch Thätigkeit noch Leben noch auch nur Sein darf dem Ersten beigelegt werden, da alles dieses irgend wie Bestimmtheit und also Unterschiede, Vielheit in dasselbe bringen würde. Es ist daher wie über das Sein so über das Denken erhaben, von keinem Begriff zu erfassen, es ist von ihm nicht zu sagen, was es sei, sondern nur, daß es sei und Ursache alles anderen Seins sei. Aber da bei der Gedankenleerheit dieser Negationen doch nicht stehen geblieben werden kann, so wird dann doch im Anschluß an Plato das positive Prädikat des „Guten" auf das göttliche Urwesen übertragen, freilich auch dies nicht, um damit sein Wesen an sich zu bestimmen, sondern nur sein Verhältniß zum abgeleiteten Sein, so daß diese Bestimmung sachlich hinauskommt auf die andere: es sei das Urwesen die Ursache von Allem oder die oberste Kraft. Da eine verursachende Kraft nicht ohne Thätigkeit denkbar ist, und da die aus ihr gewirkte Vielheit auch in ihr irgendwie enthalten sein muß, so tritt diese positive Bestimmung sofort in Widerspruch mit den obigen Negationen, — ein Widerspruch, den zu verhüllen die verschiedenen bildlichen Bezeichnungen für das Verhältniß des Abgeleiteten zum Urwesen dienen sollen. Das Viele geht als Wirkung aus dem Einen

*) Zeller, a. a. O. III, 2, 422 ff.

hervor, wie die Strahlen aus der Sonne, und je weiter es sich von seiner Quelle, seinem Centrum entfernt, desto unvollkommener wird es, bis es in diesem Herabsteigen eine Grenze erreicht, wo das Göttliche in sein absolutes Gegentheil, in das Materielle umschlägt. Die Gesammtheit des Seienden bildet die Stufenreihe der vom Urwesen ausfließenden und immer weiter ihm unähnlich, unvollkommen werdenden Wirkung desselben. Scheint aus diesem Ausfließen eine substantielle Existenz der Welt außer Gott, die ihr durch Mittheilung der göttlichen Substanz geworden, zu folgen, so widerspricht dem andrerseits die neuplatonische Ansicht von der Wesenlosigkeit alles Endlichen und Alleinwesenheit des Unendlichen. Die Erscheinungswelt ist nur wesenloses Schattenbild oder Spiegelbild des wahren Seins und die Materie „hat am Seienden nur nichttheilhabend Theil". Also sofern das Eine Urwesen in seiner verschlossenen Einfachheit eigentlich unmittheilbar ist, ist auch die Welt nicht wirklich, sondern bloßer Schein; sofern sie aber doch ist, ist sie ein von jenem sich immer weiter entfernender Ausfluß seines Wesens, eine Stufenreihe immer fernerer Gegensätze von jenem, deren äußerster die nichtseiend seiende Materie ist. Unter den mannigfach abgestuften Ausflüssen der göttlichen Urkraft findet dann auch hier, wie beim Stoicismus, die reiche Götterwelt des Polytheismus ihre Unterkunft; es hieße auch nach Plotin nicht würdig von der Gottheit gedacht, wenn man sie auf Ein Wesen beschränkte, vielmehr werde der Fromme sie im ganzen Reichthum ihrer Erscheinungen zu finden wissen; theils die Hypostasen der intelligiblen Welt theils die Gestirne bilden hier das System der göttlichen Wesen, auf welche die Mythologie der Volksreligion durch Allegorisirung gedeutet wird. Den Neuplatonikern waren solche untergeordnete Götter um so mehr von Wichtigkeit, da sie für das religiöse Bewußtsein die Rolle von Mittlern zwischen der fernen Urgottheit und dem Menschen vertraten. Diese göttlichen Mittelwesen sind hier die leitenden Medien oder Conduktoren der durch das All gehenden sympathischen Kräfte, die Quellen aller Offenbarung und Mantik, die Vermittler der Gebete, die Träger der Wunderkräfte, die Vorsteher der Einzelbezirke der Weltregierung und somit die unmittelbaren Cultusobjekte und die ersehnten Stützen des Gemüths, das in seiner Gebrochenheit keineswegs mehr dasselbe erhebende Gefühl von einer unmittelbar innewohnenden Gotteskraft

beſaß, wie die Stoiker dies hatten. Nur im Zuſtande der Ekſtaſe, wo alles beſtimmte Denken und Bewußtſein aufhört, hofft der Neuplatoniker einer unmittelbaren Berührung der Gottheit ſelbſt theilhaftig zu werden; ihr Licht geht ihm erſt da auf, wo das natürliche Licht des menſchlichen Bewußtſeins in traumartiger Verzückung erloſchen iſt. Und ſo bricht noch auf dieſer Höhe des Syſtems, mitten in der myſtiſchen Einheit Gottes und des Menſchen, der unüberwundene Dualismus wieder hervor: denn untergehen muß der menſchliche Geiſt als Geiſt und Bewußtſein, damit das Göttliche in ihm Raum finde.

Mit der ſkizzirten Entwicklung des Gottesglaubens bei den Griechen zeigt die Spekulation der Arier in Indien mehrfach auffällige Berührungspunkte. Es iſt nur freilich Schade, daß wir über die Entwicklung dieſer Spekulation, über die Vorſtufen und Zwiſchenſtufen bis zum Abſchluß der Syſteme noch bis heute ſo wenig ſicheres wiſſen, da die ſpäteren Bildungen ihre Vorgänger abſorbirt haben. Daher treten widerſprechende Seiten unvermittelt neben einander, die in der wirklichen Geſchichte ohne Zweifel durch lange Perioden getrennt waren. Ehe hier durch die gründlichſten Specialarbeiten noch viel mehr Licht geſchafft iſt, werden wir uns auf die allgemeinſten Züge beſchränken müſſen.

Es iſt ſchon oben bemerkt worden, daß die in den Veden häufige Sitte, den jeweils angerufenen Gott als den höchſten und einzigen zu preiſen, die Reflexion frühe ſchon darauf führte, daß alle dieſe beſonderen Götter nur die verſchiedenartigen Erſcheinungen Eines und deſſelben göttlichen Urweſens ſeien. Mit dieſem praktiſch-religiöſen Hang zur Gotteinheit (Kathenotheismus) verband ſich dann der bei den Indern beſonders lebhafte (übrigens den Ariern überhaupt eigene) Zug zum philoſophiſchen Monismus der Weltbetrachtung, das Bedürfniß der denkenden Vernunft, aus dem Vielen der Erſcheinung auf die Einheit des Weſens zurückzugehen und jene aus dieſem zu erklären. Dies Eine Weſen der Welt, welches zugleich der Stoff und die bildende Kraft aller Erſcheinungen iſt, heißt Brahma; es verhält ſich zur Welt, wie der unentfaltete Keim*) zur entfalteten Pflanze.

*) Nach Williams, „Indian wisdom“, S. 114, würde der Name abzuleiten ſein von einer Wurzel, welche „keimen, wachſen“ bedeutet

Wie Milch in Käse, Wasser in Eis, so verwandelt und differenzirt sich Brahma mannigfaltig ohne Hülfe von Werkzeugen oder äußeren Mitteln irgend welcher Art. In gleicher Weise spinnt die Spinne ihr Gewebe aus ihrer eigenen Substanz, das Eine Meer macht die mannigfachen Wogengebilde, und die Eine Erde bringt Diamanten, Bergkrystall und Scharlachwürmer hervor. Brahma ist Schöpfer und Geschöpf, die Wirkung nicht verschieden von der Ursache.*) Diese Hervorbringung der Welt wird näher als stufenweise Emanation, vom Feineren zum Gröberen fortschreitend, beschrieben: unmittelbar geht aus Brahma hervor die Lichtwelt, der Aether, die Region der Götter, dann die Luftwelt, Mittelregion des Menschen, endlich die Erdenwelt, finstere Region des materiellen Lebens, der Unreinheit. Aber diesem abwärts gehenden und immer trüber werdenden Strom entspricht der Rückstrom, die Wiederauflösung des getheilten Daseins in das Brahma, die Resorption der Welt in die Ureinheit, aus welcher sie hervorgegangen. Und dieser kosmische Evolutions- und Involutionsprozeß dient dem indischen Theologen zugleich zur metaphysischen Begründung der Kastenunterschiede sowie der Stufenfolge asketischer Reinigungsgrade, in welchen der Fromme sich von der Gefangenschaft in der gottlosen Materie zur Wiedervereinigung mit Brahma erhebt.**)

Bei dieser Emanationstheorie ist nun offenbar die Realität der Welt, sowohl der materiellen Dinge, als besonders der Seelen von Menschen und Göttern, die unbefangene Voraussetzung.***) Daß durch dies Herausfließen der Vielheit aus der Einheit diese selber sich zertheile, eine materielle Veränderung und Minderung erleide, darauf war anfangs nicht weiter reflektirt. Je mehr man aber den Gegensatz der Einheit Brahma's zur Getheiltheit des Weltdaseins betonte, desto abstrakter wurde die erstere gedacht, desto weniger konnte dann die Vielheit, konnte das Materielle namentlich aus ihr erklärt werden, desto näher lag es zuletzt, die Welt der Erscheinungen für bloßen Schein und Trugbild zu erklären. Aber dies ist um so sicherer erst

*) Williams, a. a. O. S. 116 u. 118.

**) Vgl. Wurm, Geschichte der indischen Religion, S. 76 f.

***) Vgl. Colebrooke, miscellan. essays, Vol. I, 400 f., und Williams, Indian wisdom, S. 118. Letzterer will die Theorie von der „Maya" oder Scheinwelt erst aus dem Buddhismus importirt sein lassen. Sicher ist jedenfalls, daß sie nicht zu den älteren Spekulationen gehörte.

ſpäteres Theorem geweſen, als es der eigentlichen Dogmatik des Brahmanismus keineswegs entſpricht und an die Stelle der exoteriſchen Religion eine eſoteriſche Myſtik zu ſetzen geeignet iſt, die wohl immer nur Sache Weniger geweſen iſt. Später alſo nun finden wir bei den Indern eine Theorie über das Brahma, die ganz an die Ueberſchwänglichkeit des neuplatoniſchen Urweſens erinnert: das Brahma iſt ohne Theile, nicht durch Eigenſchaften beſtimmt, ohne Thätigkeit, ohne Bewegung, ohne Bewußtſein, in welchem die Zweiheit von Ich und Du wäre, weder erkennend noch erkennbar, das unwandelbare Einige Weſen. Man kann von ihm nur ſagen, daß es iſt, nicht, was es iſt. Daher bezeichnet man es mit dem leerſten Zeichen: „Es", „Jenes" (Om, Tat). Nicht kann es denkend erkannt werden, ſondern nur nichtdenkend, im Zuſtand traumartiger Verzückung: „Groß iſt Brahma, göttlich, von undenkbarer Geſtalt, nicht durch das Auge wird es ergriffen, nicht durch das Wort, nicht durch das Gemüth. Nur von dem wird es erreicht, der da ſagt: Es iſt. Wer ſo wacht, wie Jemand, der gut ſchläft, und die Zweiheit (den Unterſchied von Subjekt und Objekt) nicht ſieht, obgleich er ſie ſieht, der erkennt den Geiſt; er gelangt, nachdem ſein Geiſt untergegangen in dem einen höchſten Brahma, in das unſinnliche, mit einer Eigenſchaft begabte, von allem Schein der Theilung befreite ganze Brahma. Der Herrſcher über Alle, der da feiner iſt als ein Atom, kann von dem Geiſt nicht anders erkannt werden als in dem Schlafe der tiefſten Betrachtung".*) Indem nun aber der Geiſt ſo in äußerſter Abſtraktion und Vertiefung ſich in das Eine reine Urſein verſenkt, erkennt er zugleich die Nichtigkeit, Weſenloſigkeit, Schattenhaftigkeit alles beſondern Daſeins. „Der Heilige, der die vollkommene Vollendung der Contemplation erreicht hat, ſieht das Univerſum in ſich ſelbſt exiſtirend und mit dem Auge der Erkenntniß ſieht er das All als die Eine Seele. Wenn der Körperwelt Vermummungen ſich (ſeinem Auge) auflöſen, wird der vollkommene Heilige völlig verbunden mit der Einen Seele, wie Waſſer mit Waſſer, Luft mit Luft, Feuer mit Feuer. Was durchhin, drüber und drunter, vollkommene Exiſtenz, Weisheit und Seligkeit, ohne ein Zweites, endlos, ewig, Eines iſt: das erkenne

*) Vgl. Wuttke, Geſchichte des Heidenthums II, 258 ff. Williams a. a. O. S. 116.

als Brahma. Nichts existirt als Brahma; wenn sonst was zu existiren scheint, ist's Trug nur, gleich dem Spiegelbild". Wie das Eine Sonnenlicht sich in den Wellen vielfach spiegelt, so ist das oberste Licht der Einen Seele durch seine Spiegelungen vervielfacht, obgleich es reine Einheit bleibt.*)

In diesem idealistischen Pantheismus ist nun zwar Brahma viel reiner, geistiger gefaßt, als in dem vorherigen Emanatismus, der noch hylozoistisch das Urwesen selbst halbstofflich dachte. Aber diese Vergeistigung ist durch eine die Welt vernichtende Abstraktion erkauft; es ist der Eine unendliche Geist nicht als der verwirklichende Grund und die positive Macht in der Vielheit des Endlichen, sondern nur als der sie verschlingende Abgrund, die sie zum Schein herabsetzende, richtende und vernichtende Macht gegen die Welt gedacht, der Pantheismus ist Akosmismus geworden. Daß aber die Consequenz dieser Theorie mit der Welt überhaupt auch insbesondere die Kastenunterschiede der brahmanischen Gesellschaftsordnung und das gesetzliche Ritual des brahmanischen Kultus zu wesen- und werthlosem Schein herabsetzen muß, ist an sich klar, wenn es auch nicht aus manchen ketzerischen Aeußerungen direkt hervorleuchtete. Schon deßwegen werden wir diese Theorie nur als esoterische Religion einzelner mystischer Denker zu betrachten haben, von welcher der öffentliche Glaube weit entfernt war. Dagegen nun hat es der Brahmanismus trefflich verstanden, die ältere emanatistische Theorie vom Brahma mit den Naturgöttern und Heiligen der Volksreligion zu einem künstlichen System zu amalgamiren. Ganz ähnlich, wie die Stoiker und Neuplatoniker in ihren Pantheismus und Emanatismus die Götter des volksthümlichen Polytheismus hereinzuziehen wußten (s. oben S. 347 u. 350), so nahmen die Brahmanen zwei Naturgottheiten von alter (besonders wohl lokaler) Kultusbedeutung in das Eine Wesen Brahma's mit auf und stellten ihnen als dritte besondere Hypostase den persönlichen Priestergott Brahma voran.**) So entstand die sogenannte „Trimurti": Brahma, Vischnu und Siwa, die als drei Manifestationen des Einen Urwesens sich in die Schöpfung, Erhaltung und Vollendung d. h. Wiederauflösung der Welt zu theilen haben. Die Bedeutung

*) Williams, a. a. O. S. 122 f. Colebrooke, a. a. O. S. 388 f.
**) Wurm, Geschichte der indischen Religion, S. 219 ff.

dieſer indiſchen „Dreieinigkeit“ iſt dies, daß ſie die Eine unendliche Gottheit der Spekulation mit den perſönlichen Kultusgöttern des volksthümlichen Bewußtſeins verknüpft und ſo gleichermaßen den Bedürfniſſen der Denkenden und des Volks gerecht wird. Beſondere Bedeutung erhielt dann überdies die zweite der drei göttlichen Perſonen, Viſchnu, dadurch, daß ſie nicht blos als Naturgottheit für Erhaltung der Naturordnung und der ſinnlichen Wohlfahrt des Menſchengeſchlechts Obhut trägt, ſondern auch in wiederholter Menſchwerdung als ſittlicher und religiöſer Held und Heiland der erlöſungsbedürftigen Menſchenwelt zu Hülfe kommt.*) Die Einflüſſe des Buddhismus, in welchem gleichzeitig die göttliche Verehrung des Buddha aufkam, wirkten hier zuſammen mit den metaphyſiſchen Vorausſetzungen des indiſchen Pantheismus: gehört es zum Weſen des Einen Brahma, ſich in die Formen der Endlichkeit zu verwandeln und aus ihnen wieder zu ſich zurückzukehren, und iſt dieſer Doppelweg des kosmiſchen Prozeſſes ohnedies ſchon auch auf den ethiſchen Prozeß der Seelenwanderung und -Läuterung übertragen worden, ſo lag es nicht fern, daraus vollends eigentliche Menſchwerdungen des Gottes zum Heil der Menſchheit zu machen. Wir werden ſpäter darauf zurückkommen.

Wir haben den Entwicklungsgang des Gottesbewußtſeins bei den Ariern Griechenlands und Indiens verfolgt und geſehen, wie dem beſtimmt ausgeprägten Polytheismus der Volksreligion ein philoſophiſcher Monismus entgegentrat, der dann aber zuletzt doch wieder die Volksgötter, ſei es alle oder doch einige beſondere derſelben, in ſich aufnahm, indem er ſie als Erſcheinungsformen des Einen Göttlichen im Syſtem unterzubringen und in irgend welchem Sinn und Grad umzudeuten und zu vergeiſtigen wußte; ſo daß dieſer ſo entſtandene Gottesglaube zwiſchen Einheit und Vielheit, Geiſtigkeit und Sinnlichkeit in höchſt eigenthümlicher, ſchwer zu fixirender Weiſe ſchwankt. Einen ganz andern Gang der Entwicklung finden wir hingegen bei den Semiten, von deren zwei jüngſten Stämmen, den Hebräern und Arabern, die drei monotheiſtiſchen Religionen ausgegangen ſind. Von einem „Entwicklungsgang“ könnte hier freilich

*) Wurm, ebendaſelbſt S. 227. Muir, Sanscr. Texts, IV, S. 156. Bhagavadgita, 4, 7. 8.

dann keine Rede sein, wenn der Monotheismus bei den Semiten überhaupt oder wenigstens bei den Hebräern schon die uranfängliche Form ihres Gottesglaubens gewesen wäre, sei es in Folge einer göttlichen Uroffenbarung oder eines angeborenen Instinktes. Daß aber dem nicht so ist, daß vielmehr auch die Hebräer ursprünglich die polytheistische Naturreligion der übrigen Semiten getheilt hatten, gehört zu den gesichertsten Ergebnissen der heutigen geschichtlichen Wissenschaft. Da dieser Punkt auch für die Philosophie der Religion, nicht blos für ihre Geschichte, von hervorragender Bedeutung ist, so stelle ich hier die hauptsächlichsten Gründe, auf welche sich diese Annahme stützt, in Kürze zusammen, für ihre weitere Ausführung auf die Geschichtswerke verweisend.*)

Die Behauptung eines ursprünglichen Polytheismus der Hebräer kann sich vor Allem auf direkte Notizen aus späterer Zeit berufen. Josua fordert in der Erzählung des nach ihm benannten Geschichtsbuches (24, 2 und 14) sein Volk auf: „Lasset fahren die Götter, denen eure Väter gedient haben jenseits des Wassers (Euphrat — also in ihrem babylonischen Ursitze) und in Aegypten!" Ebenso sagt der Prophet Amos (5, 26): „Ihr truget — während des Aufenthalts in der Wüste — den Sakkuth, euren König, und euren Gottesstern Kewan, eure Idole, die ihr euch gemacht" (beides oder doch sicher letzteres Bezeichnung für den semitischen Sterngott Saturn). Unter den indirekten Spuren von ursprünglichem Polytheismus steht obenan der Gebrauch der Pluralform „Elohim"; die Propheten brauchen dieselbe zwar ohne Rücksicht auf den Plural zur Bezeichnung des Einen Jahveh, aber ursprünglich verstand man darunter offenbar eine Vielheit der höheren, göttlichen Wesen, besonders wohl Sterngötter („Heerschaar des Himmels", später zu dienenden Engeln Jahveh's herabgedrückt); darauf weist noch überdies sehr deutlich die ganz der Naturmythologie angehörige Sage von den „Göttersöhnen", die sich mit den Menschentöchtern vermischt haben (1. Mos. 6, 1—4); überhaupt aber läßt sich diese Form des Gottesnamens sonst gar nicht

*) Dunker, Geschichte des Alterthums, 1. Band. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Hermann Schultz, alttestamentliche Theologie; ganz besonders verweise ich auf das treffliche Werk von Kuenen: De Godsdienst van Israel (Haarlem 1869), das längst verdient hätte, durch eine gute Uebersetzung auch den deutschen Theologen zugänglicher gemacht zu werden.

erklären; „wenn die Israeliten von Anfang an sich die Gottheit als eine vorgestellt hätten, was hätte sie dann bewegen können, sich mit Vorliebe eines Plural zu bedienen?“*) Es mag ferner erinnert werden an die noch in späten Zeiten gebräuchlichen Theraphim, Hausgötter in der Art der Penaten, an welche man sich besonders Orakels wegen zu wenden pflegte. Besonders aber kommt hier in Betracht die nicht seltene vergleichende Zusammenstellung des Gottes Israels mit andern Göttern; so mit dem Schutzgott der Ammoniter, Kamos (Richter 11, 24); auch ganz allgemein mit den Göttern der andern Völker, wie in der Frage des Siegesliedes 2. Mos. 15, 11: „Wer ist Dir gleich, Jahveh, der so mächtig, heilig, schrecklich, preiswürdig und wunderthätig sei?“ Oder 2. Mos. 18, 11: „Nun weiß ich, daß Jahveh größer ist denn alle Götter;“ eine solche Vergleichung setzt doch offenbar voraus, daß die andern Volksgötter ebenso wirklich existiren als Jahveh. Und schon dieses specielle Verhältniß Jahveh's zu Israel, das dem eines Kamos zu den Ammonitern analog ist, läßt sich nur verstehen unter der Voraussetzung, daß auch er anfangs nur Volksgott, also einer unter vielen, nicht aber der einzige Gott war. „Nie würde Jahveh das besondere Eigenthum Israels geworden sein und ausschließlich in Kanaan seinen Wohnplatz erhalten haben, wenn er von Anfang an als der einzige wahrhaftige Gott gegolten hätte; dagegen ist diese Beschränkung höchst natürlich, wenn er ursprünglich Israels Stammgott war, der als solcher viele andere Götter neben sich hatte“.**) Dieser hebräische Stammgott wird dann auch in seinem Wesen von den übrigen semitischen Naturgöttern sich in der vormosaischen Zeit noch wenig oder gar nicht unterschieden haben. Wirklich wird seine nahe Verwandtschaft mit den sonstigen Licht- und Feuergottheiten der Semiten schon dadurch mehr als wahrscheinlich gemacht, daß die Spuren dieser seiner Naturseite auch später noch, in der geistigen Auffassung der Propheten, nicht ganz verwischt sind; mit Recht wird aber zu schließen sein, daß solche Züge, die zu der geistigen Seite des Jahvismus nicht passen, und deshalb später allerdings mehr nur die Bedeutung von Sinnbildern gehabt haben, ursprünglich doch ganz eigentlich gemeint gewesen seien und sonach

*) Kuenen, a. a. O. I, S. 223.
**) Kuenen, a. a. O. S. 222.

Reste der anfänglichen sinnlicheren Auffassung des göttlichen Wesens darstellen. „Die prophetische Bildersprache, worin Jahveh mit dem Licht und Feuer*) in Verbindung gebracht wird, ist nicht eine frei gewählte Vergleichung, sondern ein Beweis, daß Jahveh ursprünglich mit diesen Erscheinungen zusammenhing; die Gewohnheit, ihm den Erstgeborenen zu opfern oder zu weihen, wovon u. A. Micha (6, 7) Zeugniß giebt,**) ist nicht willkürlich gemacht oder von der einen oder andern Form von Naturdienst entlehnt, sondern ein Ueberbleibsel der früheren Auffassung von Jahveh selbst. Allein durch die Annahme, daß diese und dergleichen Elemente aus der älteren sinnlichen Vorstellung zurückgeblieben seien, können wir ungezwungen ihre Stellung im Jahvismus erklären. Nicht in die religiösen Ueberzeugungen der Propheten, wohl aber in die Volksvorstellungen gehören sie von Haus aus. Kommen sie nun gleichwohl nicht blos hier, sondern auch dort vor, dann müssen die prophetischen Ueberzeugungen sich aus den Volksvorstellungen heraus entwickelt haben".***) Auch der Umstand, daß noch in nachmosaischer Zeit Jahrhunderte lang Jahveh unter einem Stierbild verehrt werden konnte, weist unverkennbar auf seine ursprüngliche Verwandtschaft mit der semitischen Sonnengottheit, die unter dem Bild des Stiers gedacht wurde. Und die siebentägige Woche, mit welcher die Sabbath-Institution zusammenhängt, dürfte ihren Ursprung am wahrscheinlichsten in dem allgemein semitischen Planetendienst haben, den ja auch nach der oben angeführten Stelle des Amos (5, 26) die alten Hebräer gekannt und getheilt haben.

Geht aus all' diesen Gründen, die sich noch durch weitere vermehren ließen, sicher hervor, daß auch die Hebräer in der ältesten Zeit die polytheistische Naturreligion der übrigen Semiten gehabt haben, so scheint die Thatsache, daß sie später so hoch darüber sich erhoben haben, um so schwerer zu erklären. Und allerdings wird ja dies Problem immer nur annäherungsweise zu lösen sein. Indeß

*) Vgl. z. B. Stellen wie 2. Mos. 24, 17. 3, 2. 5. Mos. 4, 24. Ps. 18, 9.

**) Daß Micha hier seinen Zeitgenossen sprechen läßt: „Soll ich meinen Erstgebornen geben für meine Uebertretung?" setzt allerdings voraus, daß Menschenopfer zur Versöhnung göttlichen Zorns seinen Zeitgenossen nichts Fremdes gewesen sind. Ueberdies ist auch die Beschneidung ursprünglich ein blutiges Sühnopfer gewesen und ohne Zweifel als Ersatz für wirkliches Opfer entstanden.

***) Kuenen, a. a. O. S. 221.

liegt ein theilweiser Erklärungsgrund doch schon in der besonderen Art der semitischen Naturreligion überhaupt. Geht auch die Behauptung von Ernest Renan, daß die Semiten schon von Natur, durch eine Art von Instinkt, Monotheisten gewesen seien, offenbar zu weit, so ist doch soviel richtig, daß bei ihnen die Vielheit der Naturgötter nie zu so bestimmter Ausbildung in einer reichen Mythologie, wie bei den Indogermanen, gekommen ist. Während bei diesen die Besonderheiten der Naturanschauung in den individualisirten Göttern sich reflektiren, so drücken die semitischen Götternamen vielmehr den allgemeinen Eindruck der überlegenen Macht, Gewalt und Herrschaft aus, hinter welchem die besondern Erscheinungsformen der Einen herrschenden Kraft mehr zurücktreten.*) Und wie die Kraft der Natur sich ihnen vorzüglich in der Sonne zu koncentiren scheint, so verknüpft sich ihnen hiermit sofort auf's engste die Vorstellung des staatlichen Herrn (Baal) oder Königs (Melech), in welchem die Macht des Volkes ihren einheitlichen Träger findet; so tritt ihnen der Himmelsherr von Anfang so überwiegend unter den ethisch-politischen Gesichtspunkt eines höchsten Königs und Schirmherrn des Volkes, daß dagegen die mannigfaltigen Naturäußerungen desselben an Interesse verlieren, also auch der Grund zur besondern Hypostasirung und Personifikation derselben wegfällt. Bei den Indogermanen überwiegt anfangs die plastische Phantasie und später dann, in der philosophischen Reaktion gegen die Volksreligion, der abstrahirende Verstand; bei den Semiten hingegen ist von Anfang und immer gleichsehr das praktische Gemüthsinteresse oben an, welchem es nur um das Eine zu thun ist, mit der höchstentscheidenden Macht sich auf den bestmöglichen Fuß zu stellen, sie auf möglich innigste und ausschließliche Weise mit dem eigenen Lebensinteresse (versteht sich: des Volksganzen) zu verknüpfen. Daher die bei den Semiten so allgemeine Erscheinung, daß fast jeder Stamm seinen eigenen Stammgott hat: die Babylonier ihren Bel, die Assyrier ihren Assur, die Kananäer ihren Baal, die Moabiter ihren Kamos, die Ammoniter denselben oder auch ihren Milkom, die Philister ihren Dagon, die Araber ihren Allah, die Hebräer ihren Jahveh. Dabei ist nicht etwa in mannigfacher objektiver Naturanschauung der Unterscheidungsgrund zu suchen, sondern einzig in dem praktischen Interesse jedes Stammes, das göttliche Wesen in der besondern Be-

*) Vgl. H. Schultz, alttestamentl. Theologie I, S. 100. Kuenen, a. a. O. S. 224 f.

ziehung auf sich und so dann aber auch ausschließlich zu denken. Nur in diesem praktischen Sinn des ausschließlichen Sondergottes der Einzelvölker läßt sich von einem „monotheistischen Instinkt der Semiten" reden; dagegen keineswegs im theoretischen Sinn einer Erkenntniß des Einen allgemeinen Weltgottes; von dem theoretischen Gedanken der göttlichen Einheit, der ja von dem seiner Allgemeinheit unzertrennlich ist, waren vielmehr die Semiten ursprünglich sogar viel weiter entfernt als die Indogermanen, denn von der monistisch-spekulativen Gottesidee der letztern finden wir bei jenen nie und nirgends eine Spur. Uebrigens wird man leicht bemerken, daß die so in der Naturanlage beider Völkerfamilien begründete religiöse Differenz genau mit ihrem sonstigen geschichtlichen Charakter übereinstimmt: die Stärke der Semiten lag nie in der ästhetischen oder wissenschaftlichen Weltbetrachtung, wohl aber in der Kraft des Gemüths, seine praktischen Ideale und Postulate in schroffer Ausschließlichkeit zu fixiren und in unerschütterlicher Ausdauer festzuhalten.

In dieser Weise haben nun also auch die Hebräer schon in vormosaischer Zeit ihren Stammgott als den „Gott der Väter", den „Höchsten", „Allmächtigen" (Eljon, El Schaddai) verehrt. Aber so gewiß darin eine sehr günstige Vorbedingung für die Entstehung des eigentlichen Monotheismus lag, so ist dieser doch hieraus allein noch nicht zu erklären. Denn warum wären dann die anderen Semiten nicht auch zu demselben gelangt? Es trat bei den Hebräern zu ihrer allgemein semitischen Naturanlage noch als weiterer Faktor hinzu ihre besondere, so ganz eigenartige Volksgeschichte. Und offenbar fiel die Geburtsstunde ihres höheren Gottesbewußtseins auch zeitlich zusammen mit der ihrer selbständigen nationalen Existenz, mit dem Auszug des geknechtet gewesenen Volks aus Aegypten unter der Führung des ägyptisch gebildeten und hebräisch fühlenden Propheten Moses. Wie viel Moses auch der ägyptischen Priesterweisheit zu verdanken haben mochte, wie sehr namentlich seine reinere Sittenlehre mit den Moralsätzen der Priesterschule in nahem Zusammenhang stehen mochte, seine Gottesidee hat er doch unzweifelhaft viel eher im Gegensatz zu den Aegyptern als aus ihrer Ueberlieferung gewonnen. Der politische Gegensatz seiner bedrohten Nationalität zu der ägyptischen wird ihm auch den Blick geschärft haben für den religiösen Gegensatz der sinnlichen Naturgottheiten des Nilthals zu dem reinen

und streng erhabenen Lichtgott seiner Väter; das patriotische Selbstgefühl verknüpfte sich ihm also mit der religiösen Pietät, und der heroische Entschluß, der Retter seines Volks aus ägyptischer Knechtschaft zu werden, kleidete sich ihm dann in die Ueberzeugung, vom Gott seiner Väter zum Werkzeug der Befreiung seines Volkes berufen zu sein. Natürlich, daß das Gelingen des kühnen Unternehmens als Machterweis eben dieses Gottes erschien, der hierdurch sich zum Gott und Schirmherrn dieses Volks in ganz besonderem Sinn erklärt und dieses Volk zu seinem Eigenthum angenommen, sich mit ihm für alle Zeiten verbündet habe. Ob der Name „Jahveh", unter dem von nun an Israel seinen Bundesgott nennen sollte, ein ganz neuer gewesen, wissen wir ebensowenig sicher, als wir die ursprüngliche Bedeutung desselben genau kennen. So viel aber ist gewiß, daß sich mit diesem Namen jetzt eine höhere Bedeutung verknüpfte, als die, welche den Naturgöttern bisher beigelegt worden war: Auf das sittliche Volksleben, das seiner erlösenden Machtthat zu verdanken, mußte sich fortan auch der Wille dieses Volksgottes vorzüglich beziehen; die sittlichen Grundgesetze, wodurch ein Volkshaufe erst zum geordneten Staat wird, enthüllten sich im Geiste des willensstarken Volksführers Moses als die wahrste Offenbarung Gottes, der ebendamit über alle Naturgötter weit hinausgerückt war; ob auch Donner und Blitz und Lichtglanz noch die begleitende Erscheinung seiner Offenbarung blieb, deren eigentlichster Inhalt ist jetzt doch etwas völlig anderes, ist das Gesetz des Guten. Was viel später ein Plato als Philosoph zwar erkannte, aber nicht zum Prinzip einer Religion machen konnte: daß Gott das Gute sei, das hat sich hier im Geist eines praktischen Volksführers als Kern des religiösen Glaubens und feste Basis des sittlichen Lebens dargestellt. „Das große Verdienst von Moses liegt hierin, daß er so die religiöse Vorstellung mit dem sittlichen Leben verbunden hat. Mit sittlichen Forderungen und Geboten trat Jahveh auf vor seinem Volk: siehe da den Ausgangspunkt von Israels reicher religiöser Entwicklung, den Keim von allen den herrlichen Wahrheiten, die im Laufe der Jahrhunderte zur Reife kommen sollten".*)

*) Kuenen, a. a. O. S. 278, 289. Seine Darstellung der geschichtlichen Bedeutung des Moses, seines Verdienstes wie seiner Schranken, ist das Umsichtigste, was man hierüber finden dürfte.

Der Keim ist aber noch nicht die Frucht! — eine einfache Wahrheit, die man aber gerade in der Religionsgeschichte am häufigsten vergißt. Auch in unserem Fall thun dies die, welche den Moses die Erkenntniß von der vollen, metaphysischen Einheit und Geistigkeit Gottes selber besitzen und dem Volke mittheilen lassen. Schon ersteres wäre ein psychologisches Wunder, zu dessen Annahme uns keine einzige sichere Thatsache veranlaßt, während mehr als eine dagegen spricht. Letzteres vollends würde die ganze Geschichte der folgenden Jahrhunderte in Israel zum unbegreiflichsten Räthsel machen. Denn ein solches wäre die sonst nirgends in der Geschichte vorkommende Erscheinung, daß ein Volk, das einmal die Erkenntniß des Einen geistigen Gottes hätte, dennoch fortwährend in Abgötterei verfiele. Dagegen wird der religiöse Zustand Israels in den nachfolgenden Jahrhunderten völlig begreiflich unter der ohnedies allein naturgemäßen Annahme, daß das Volk seit Moses zwar allerdings in Jahveh den in besonderem Sinne nationalen Gott, den Schirmherrn der sittlichen Ordnung wie der Wohlfahrt des Volks gesehen, sonst aber kaum andere Vorstellungen sich von ihm gemacht habe, als die anderen Völker von ihren Stammgöttern, also weder die Existenz anderer Götter außer dem nationalen Hauptgott bezweifelt, noch die lokale Verehrung anderer neben und unter jenem für unstatthaft, noch die Verehrung Jahveh's selber unter sinnlichen Bildern für unvereinbar mit Gottes Wesen gehalten habe. Sehen wir doch am Bilderdienst in der Richterzeit einen Enkel des Moses selber und fromme Helden wie Gideon sich betheiligen,*) und im Reich Ephraim während seiner ganzen Dauer die Verehrung Jahveh's unter dem Stierbild als staatlichen Cultus gelten, gegen welchen auch eifrige Propheten nichts einzuwenden fanden, und selbst im Reich Juda die „Höhen" mit den Opferaltären Jahveh's und den Säulen Baal's und Aschera's neben denselben unbehelligt fortbestehen bis auf die Regierung Hiskia's! Aus all' dem folgt unverkennbar, daß wir die unmittelbare Bedeutung der mosaischen Gesetzgebung nicht überschätzen dürfen. „Die große Menge mußte wohl blind bleiben für den Unterschied zwischen ihrem früheren Stammgott und dem Gott, in dessen Namen Moses sprach; und das um so mehr, da dieser selbst nicht als Dolmetscher einer andern Gottheit,

*) Richter 18, 30. 8, 27.

sondern als Prophet des Gottes der Väter wollte angesehen sein. So blieb denn der Volksgottesdienst in mancher Hinsicht derselbe, wie vorher. Die Verehrung von andern Göttern trat vielleicht einigermaßen in den Hintergrund, dauerte aber übrigens fort. Die Jahveh-Bilder, im gemeinschaftlichen Cultus durch die Bundeslade verdrängt, wurden außerhalb desselben festgehalten. Mit einem Wort: Was Moses von seinem Volk unterschied, blieb sein persönliches Eigenthum und das von einigen Geistesverwandten; nur soviel davon, als mit der populären Denkweise vereinbar war, wurde darin aufgenommen. Unter dem Einfluß von Moses that Israel einen Schritt vorwärts, aber es war nur ein Schritt. Erst in viel späterer Zeit sollte es sich zeigen, daß er entscheidend gewesen war und das Volk auf eine Bahn gebracht hatte, die direkt auf ein schönes und erhabenes Ziel auslief." *)

Die Fortführung dieses mosaischen Anfangs war das Werk der Propheten vom 8. Jahrhundert an. Auch sie stehen zwar mit dem ganzen Volk auf derselben partikularistischen Grundanschauung, daß Jahveh „der Gott Israels" ist, sofern er nur mit Israel in einem näheren Bundesverhältniß steht; auch ihnen gilt Kanaan als Wohnstätte Jahveh's und insofern heiliges Land, welchem gegenüber alles Land außer Kanaan unrein ist; insbesondere ist Zion mit dem Tempel, dem Mittelpunkt des nationalen Cultus, der Thron Gottes, von wo aus Jahveh seine Stimme erschallen und die Belehrung ausgehen läßt zu den Völkern.**) Aber der Gott Israels ist nun für diese Propheten nicht mehr ein Stammgott, der andere solche neben sich hätte, sondern er erhebt sich in ihrem Bewußtsein zum alleinigen Gott und Herrn der ganzen Welt. Der praktische Monotheismus wird ihnen auch zum theoretischen; die ganz einzigartige Erhabenheit über alles Natürliche und damit auch über alle Naturgottheiten (oder seine „Heiligkeit") und die ausschließliche und einzigartige sittliche Verehrung, die der heilige Jahveh von seinem heiligen Volke fordert, diese praktisch-religiöse Voraussetzung führte die Propheten zu der Erkenntniß, daß dieser ihr einzigartiger Gott wirklich der einzige und alle andern vermeintlichen Götter „nichts" seien. Aus dem Schöpfer Israels wird jetzt Jahveh***) zum allgemeinen Schöpfer der

*) Kuenen, a. a. O. S. 291.

**) Hosea 9, 15. Amos 7, 15 ff. 1, 2. Jesaias 8, 18. 2, 3 u. ö.

***) Hosea 8, 14 u. Jesais 17, 7.

Menſchen, Himmels und der Erde, und aus dem Richter und Regenten Iſraels zum Weltregenten, von deſſen Willen Großes und Kleines abhängt, die Geſchicke der Völker wie der Einzelnen,*) deſſen Rathſchluß der Menſch vergeblich ſich zu widerſetzen ſtrebt,**) deſſen Wille aber auch gerecht und gnädig, treu und weiſe iſt, den Gottloſen unfehlbar mit dem vergeltenden Gericht treffend, des Frommen und Bußfertigen ſich barmherzig annehmend, ſeine Verheißung über Israel ſicher zum Ziele führend.***) Ruht ſomit der Monotheismus der Propheten weſentlich auf ſittlichem Grunde, iſt er gewiſſermaßen herausgewachſen aus dem Glauben an die Nahes und Fernes einheitlich umfaſſende ſittliche Weltregierung Jahveh's: ſo iſt natürlich, daß auch die Vorſtellung von Jahveh's Weſen und von der ihm entſprechenden Art der Verehrung jetzt eine höhere wurde. Das Sinnliche wird jetzt mehr und mehr zum bloßen Sinnbild; denn das Weſen Gottes iſt Heiligkeit†) d. h. Erhabenheit über alles Natürliche, ſowohl über das ſinnliche Daſein mit ſeiner Unreinheit und Vergänglichkeit wie über des Menſchen Wollen und Thun mit ſeiner Schwäche und Wandelbarkeit. Daß er alles natürlich und ſittlich Unreine von ſich ausſchließt und es damit vernichtet, dieſe Bethätigung ſeiner Heiligkeit wird vorzüglich unter den von der alten Naturbedeutung herübergekommenen Bildern vom „verzehrenden Feuer" Jahveh's††) ausgedrückt. Auch ſein Wirken wird ohne ſinnliche Mittel gedacht; es iſt unmittelbar†††) ſein „Wort" d. h. ſein allmächtiger Wille ſelbſt, der Alles ſchafft, ſein „Geiſt", welcher als lebendige Kraft (für welche „Hauch" und „Wind" nur das Vorſtellungsſubſtrat bildet) in der Natur wie im Innern des Menſchen belebend und regierend wirkt. Die Ausſchließlichkeit ſeines Weſens, die in der Heiligkeit liegt, wird ſo doch wieder ergänzt durch das Innewirken ſeiner Kraft in der Welt, und die Allwiſſenheit und Allgegenwärtigkeit Gottes bleibt dem religiöſen Bewußtſein unverkümmert ſicher,

*) Amos 6, 14. 9, 7. 3, 6. Jeſaias 10, 12 ff.

**) Jeſaias 14, 27. 29, 16.

***) Hoſea 14, 10. Amos 9, 10. Jeſaias 3, 10 ff. Die göttliche Barmherzigkeit beſonders innig bei Hoſea geſchildert: 11, 1 ff., wie dann ſpäter bei Jeremias und Deuteroſeſaias.

†) Jeſaias 6, 3.

††) S. oben S. 358 u. Jeſaias 10, 17. 30, 27. 33, 14 u. a.

†††) Vgl. Pſalm 33, 6.

obwohl allerdings die Vorstellung nicht umhin kann, seinen eigentlichen Wohnort im Himmel droben und dann wieder in Israels Heiligthum auf dem Berg Zion hier unten zu fixiren. Diesem sittlichen Wesen Gottes entspricht es endlich, daß er auch vorzüglich durch sittlich gutes Handeln der Menschen verehrt sein will. Die Propheten verwerfen zwar den kultischen Gottesdienst mit Opfern, Festfeier u. dgl. nicht, aber sie können doch nicht oft und eindringlich genug darauf hinweisen, daß in diesen Formen nicht die Hauptsache des gottgefälligen Dienstes bestehe, daß sie vielmehr werthlos werden, wenn die Hauptsache fehle: die Erfüllung des Willens Gottes in der sittlichen Rechtschaffenheit des Lebens, die Reinheit und Demuthdes Herzens vor Gott und die Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit und Barmherzigkeit gegen Menschen.*)

Wollte man nun aber meinen, daß die Propheten mit diesen erhabenen Lehren über das Wesen und die Verehrung Jahvehs nur dem allgemeinen Bewußtsein ihres Volks einen besonders kräftigen und paränetisch eindringlichen Ausdruck gegeben haben, so wäre das offenbar ebenso irrig, wie wenn man die Anschauungen der griechischen Denker und Dichter vom 5. Jahrhundert an verwechseln würde mit dem griechischen Volksglauben. Hier wie dort lebte der höhere Gottesglaube nur im Geiste der Wenigen, die durch die Reinheit ihres Gemüths oder die Tiefe ihres Denkens sich über die rohen Vorstellungen der Menge erhoben hatten. Und ob diese Wenigen auch versuchten, durch ihr belehrendes Wort die Menge zu sich emporzuziehen, so lehrt die Geschichte dort wie hier ganz einstimmig, wie beschränkt der Erfolg dieses ihres Wirkens im Ganzen geblieben ist, wie die höheren Ideen theils an der Stumpfheit und Trägheit der Menge abprallten, theils am beschränkten Unverstand und selbstischen Fanatismus der Altgläubigen den feindlichsten Gegner fanden. Wie die geistige Gottesidee eines Anaxagoras und Sokrates jenem die Verbannung und diesem den Giftbecher eintrug, so haben auch die prophetischen Reformatoren Israels die Erfahrung zu machen, wie schwer die höhere Erkenntniß, die ihnen aufgegangen, im Volke Zugang fand. „Herr, wer glaubt unserer Predigt und wem wird der

*) Amos 5, 14—24. Hosea 6, 6. Jesaias 1, 10—17. 29, 13. 33, 15 f. Micha 6, 6—8.

Arm des Herrn offenbar?“ klagt ein Jesaias, und diese Klage zieht sich als steter Refrain durch alle Prophetenworte hindurch. Noch ein Jeremias hatte seinen Zeitgenossen vorgeworfen, daß sie der Götter so viele als Städte haben. Erst die Sichtung und Läuterung des Volkes im babylonischen Exil brachte den ausschließlichen Jahvehglauben zum Sieg.

Dieselbe Zeit legte aber auch den Jahveh-Gläubigen neue Räthsel vor und gab mehrfachen Anstoß zur weiteren Entwicklung ihres Gottesbewußtseins. Die vielen schweren Unglücksfälle, welche seit Ende des 7. Jahrhunderts das Reich Juda Schlag um Schlag trafen und vernichteten, drängten den Frommen die Frage auf, wie es sich denn mit der Allmacht des Gottes Israels reime, daß sein Volk so den Heiden preisgegeben werde? oder wie mit seiner Gerechtigkeit, daß der Unschuldige mit dem Schuldigen leiden müsse? wie überhaupt mit der sittlichen Weltregierung die Thatsache des vielfachen Unglücks der Guten und Glücks der Bösen zu vereinbaren sei? Das Gewicht dieser Fragen für den Gottesglauben wird uns klar, wenn wir uns erinnern, daß es ebendieselben Erfahrungsbeobachtungen waren, aus welchen der heidnische Glaube an Schicksal und Götterneid erwuchs. Ein Schicksal, das den Willen seines Gottes beschränken würde, kannte nun allerdings der Israelite nicht; ihm stand die unbeschränkte Allmacht seines Gottes völlig fest. Aber um so schwerer mußte es ihm werden, die erfahrungsmäßige Wirklichkeit mit dieser Voraussetzung zu reimen, sofern ihm nehmlich der allmächtige Wille seines Gottes in abstrakter Freiheit außer und über der natürlichen Nothwendigkeit der Dinge lag, als freies Belieben, jeden Augenblick wunderbar den Naturlauf abzuändern; und nur so, als diese abstrakte Freiheit, konnte der Israelite vermöge der ganzen Entstehung seines Gottesglaubens die Allmacht Jahvehs verstehen. Daß aber von hier aus das Problem der Theodicee *nicht* zu lösen, die realistisch aufgefaßte Wirklichkeit *nicht* zu begreifen sei, dies Geständniß liegt deutlich genug in dem großartigen Lehrgedicht „Hiob“ ausgesprochen.*) Eben diese abstrakte Freiheit eines göttlichen Willkürwillens lag ja aber auch schon in der Grundvoraussetzung, daß Jahveh mit dem Volke Israel in einem besondern ausschließlichen Verhältniß stehe, dasselbe sonach aus grund-

*) Vgl. unten, 4. Hauptstück: „Theodicee“.

loser Vorliebe vor den andern Völkern bevorzugt habe. So wenig dieser Ausgangspunkt des Jahvismus Schwierigkeiten geboten hatte, so lange eben Jahveh noch blos oder doch weit überwiegend der Stammgott gewesen, dessen Walten auf Israel, wo er sein Heimwesen hatte, beschränkt war, so gewiß mußte doch das Unangemessene dieser Beschränkung dem Bewußtsein sich aufdrängen, je mehr mit der Erhabenheit Jahvehs über alle irdischen Schranken voller Ernst gemacht, je mehr auch die übrigen Völker und Länder in den Kreis seines Regiments mit hereingezogen wurden, wie dies beides besonders entschieden bei dem babylonischen Jesaias geschieht.*) Hierzu boten ja eben die Völkerbewegungen während des Exils um so dringenderen Anlaß, je inniger sie mit Israels Hoffnung auf Erlösung verknüpft waren. Kam noch dazu, daß die Berührung mit den Persern bei diesen einen dem hebräischen Jahvismus sehr nahe stehenden reinen und sittlichen Gottesglauben finden ließ, den man leicht sogar für denselben Glauben mit dem eigenen ansehen konnte, so ist leicht zu begreifen, daß hierdurch der bisherige Exklusivismus des Jahveglaubens den ersten Stoß erhielt und eine Erweiterung der partikulären Volksreligion zur allgemeinen Menschheitsreligion wenigstens von weitem sich anbahnte. Wir begegnen dieser bedeutsamen Wendung des Jahvismus zum erstenmal in den Andeutungen des babylonischen Jesaias, daß Israel den göttlichen Beruf habe, auch unter den Heiden als Knecht und Gesandter Jahveh's zu wirken und zu lehren, damit von ihm aus das Licht der wahren Gotteserkenntniß zu allen Heiden ausgehe und alle zumal herzukommen, mit Israel Jahveh gemeinsam zu verehren. Die Schranken des Judenthums sind hier allerdings noch nicht wirklich durchbrochen, aber es ist die erste Ahnung davon, daß sie es einst werden sollen, daß Jahveh „nicht blos der Juden Gott sei, sondern auch der Heiden" (Röm. 3, 29). Der Verfasser des Buches Hiob scheint ebenfalls hierin schon über die Schranken des nationalen Partikularismus hinaus den Blick erweitert zu haben, sofern er seinen Helden zu einem Nicht-Israeliten macht und ihn doch mit Jahveh so vertraut, wie nur ein frommer Israelite es konnte, verkehren läßt; es paßt dies auch völlig zu seiner sonstigen freien

*) Jesaias 40—66; vgl. besonders Stellen wie 41, 25 f. 42, 1—12. 43, 8—19. 49, 1 ff.

Reflexion über die Räthsel, in welchen die Schwäche des mosaischen Jahvismus sich verrieth.

Mit der Erlösung Israels aus dem Knechtshause Aegyptens war der Keim zum monotheistischen Gottesglauben gelegt worden: Jahveh war als der von allen Naturgöttern wesentlich verschiedene nationale Gott erkannt. Mit der Erlösung aus dem Knechtshause Babels war jener Keim zur reifen Frucht entwickelt: der Jahvismus war wirklicher Monotheismus geworden, und zwar nicht blos in der Ueberzeugung Einzelner, sondern im Bewußtsein jetzt des ganzen zurückgekehrten Volkes Israel. Aber mit dem, daß der Monotheismus als Volksreligion sich vollendete, zeigte sich nun auch alsbald, daß er in seiner abgezogenen Reinheit dem religiösen Bedürfniß des Volkes nicht genügte. Als der Einzige und Unvergleichliche ist Gott zugleich in eine so erhabene Höhe über die Welt entrückt, ihr so ganz jenseitig geworden, daß die zwischen ihm und dem Diesseits gähnende Kluft irgendwie ausgefüllt, der Gegensatz vermittelt werden muß. Als solche Mittler boten sich zunächst die Engel, die zwar als himmlische Heerschaaren und Göttersöhne dem hebräischen Weltbild nie gefehlt, aber früher keine eigentliche religiöse Bedeutung gehabt hatten. Jetzt wurden sie — nicht ohne die Einflüsse der entsprechenden persischen Vorstellungen — zu wichtigen Werkzeugen der göttlichen Weltregierung und Mittelspersonen seiner Offenbarung an die Menschen. Aber diese Gott so ganz untergeordneten Diener genügten dem Bedürfniß einer Vermittlung noch nicht, die religiöse Reflexion suchte auch in Gott selber eine von seinem transscendenten Wesen verschiedene und der Welt zugekehrte Seite als vermittelndes Band zwischen beiden zu fixiren. Als solches bot sich die göttliche „Weisheit", welche als die schöpferische und regierende Thätigkeit Gottes erst nur dichterisch personificirt,*) dann mehr und mehr zum selbständigen Wesen erhoben (hypostasirt) und Gott als sein Bild und Offenbarungsorgan zur Seite gestellt wurde.**)

Diese Grundanschauung des spätern Judenthums von der unerreichbaren Erhabenheit Gottes über alles Endliche und seiner Vermittlung mit der Welt durch Mittelwesen hat dann der alexandrinische

*) Hiob 28, 20 ff. Proverb. 8, 1 ff. Sirach 24, 1 ff.
**) Buch der Weisheit 7, 21 ff. 9, 10. 10—12.

Philoſoph Philo*) mit den Lehren der griechiſchen Philoſophie, zumal der ſtoiſchen und platoniſchen, in einer Weiſe verknüpft, welche für die fernere Entwicklung des Gottesglaubens von den wichtigſten Folgen wurde. Vor Allem verknüpfte ſich ihm die Transſcendenz des jüdiſchen Theismus mit der Transſcendenz der platoniſchen Idee zu jener abſtrakt-dualiſtiſchen Auffaſſung des göttlichen Weſens, die ſich in der Ueberſchwänglichkeit und zugleich freilich Gedankenleerheit ihrer negativen Beſtimmungen nie genug thun kann. Gott iſt nach ihm nicht nur nicht menſchenähnlich, ſondern überhaupt ohne Eigenſchaften, daher auch durch keinen Namen eigentlich zu benennen und über allen Begriff erhaben. Man kann von ihm nicht wiſſen, was er iſt, nur daß er iſt und was er nicht iſt. Er iſt nicht räumlich, nicht zeitlich, nicht veränderlich, nicht bedürftig, ſchlechthin einfach, ja reiner als das Eins, beſſer als das Gute, ſchöner als das Schöne, ſeliger als das Selige. Er iſt, der er iſt; und dies allein, das Sein ſchlechthin, kann als eigentliches Prädikat ihm zukommen, daher ihn Philo „das Seiende“ oder „den Seienden“ nennt.**) Als das alleinige wahrhafte Sein wird er mit dem All des Seienden einmal***) ſogar geradezu identificirt, für gewöhnlich aber nur als die allwirkende Urſache von Allem bezeichnet; er iſt das ſchlechthin wirkſame Sein, welchem die Materie als das ſchlechthin paſſive Nichtig- oder Böſeſein gegenüberſteht. Dieſe Beſtimmung Gottes als der „wirkſamen Urſache und Vernunft des All“, welche als Grund alles beſondern Seienden mit der Einheit des All auch wieder identiſch iſt, iſt dem ſtoiſchen Pantheismus entnommen und paßt wenig zu der anfänglichen ſchlechthin beſtimmungsloſen Transſcendenz. Daſſelbe gilt von dem aus Plato entnommenen Prädikat, daß Gott das höchſte Gute und nur das Gute ſei, das neidlos ſich mittheile und nur in wohlthätigen Wirkungen ſich offenbare, während das Uebel theils gar nicht, theils nur mittel-

*) Vgl. Dähne, die jüdiſch-alexandriniſche Religionsphiloſophie. Gfrörer, Philo und die alexandriniſche Religionsphiloſophie. Heinze, die Lehre vom Logos. Br. Bauer, Philo und das Urchriſtenthum. Zeller, Geſchichte der griechiſchen Philoſophie III, 2, 293 ff.

**) De Somniis I, 40 (Mang. 655 f.), anknüpfend an die Erzählung in 2. Moſes 3, 14.

***) Leg. alleg. I, 14 (M. 52): [θεὸς] ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.

bar*) von ihm herrühre. So gewiß dieſe Beſtimmungen auch dem Jahvismus der ſpäteren Propheten, eines Jeremias und babyloniſchen Jeſaias zumal, nicht fern liegen, ſo gewiß iſt doch zugleich, daß dieſe Abſolutheit Gottes, wie ſie Philo in der Schule Plato's und der Stoa gelernt hat, nicht mehr ſich reimen will mit der beſonderen Beſchränkung Gottes auf das eine Volk Iſrael; der Seiende, der die allwirkſame Kraft und Vernunft des All und ſelber das All iſt, kann nicht mehr der beſondere Gott eines Volkes, der Allgütige und Neidloſe nicht mehr den andern Völkern gegenüber verſchloſſen und feindlich ſein. So hilft hier ſchon die griechiſche Philoſophie, die Volksſchranke des jüdiſchen Monotheismus zu brechen. Aber auch die einſeitige Transſcendenz deſſelben wird mittelſt der ſtoiſchen Logoslehre korrigirt, wenn auch zunächſt nur ſo, daß beide Seiten ziemlich unvermittelt neben einander treten. Gott kann nach Philo nicht unmittelbar auf die Welt wirken, weil „für den Weiſen und Seligen die Berührung mit der verworrenen Materie ſich nicht ſchicken würde".**) Er bedarf alſo der Mittelweſen zwiſchen ſich und der Welt als der „dienenden Kräfte", durch welche der Wille des Monarchen ſich verwirklicht. Philo nennt dieſelben theils nach Plato die Ideen, ſofern ſie die intelligiblen Urbilder der wirklichen Welt ſind, theils nach den Stoikern die Kräfte oder Beſonderungen der allgemeinen Weltvernunft (λόγοι), theils nach dem alten Teſtament die Engel und Diener Gottes. Wie fließend die in letzterer Bezeichnung liegende Perſonifikation iſt, geht ſchon daraus hervor, daß dieſe Vielheit auch wieder zur Einheit ſich zuſammenfaßt in dem Einen Logos. In dieſem Begriff, dem Angelpunkt ſeines Syſtems, verbinden ſich für Philo die jüdiſchen Vorſtellungen von der Engelwelt, der „Weisheit" und dem „Worte Gottes", deren erſte das ganz perſönliche, deren zweite das halbperſönliche und deren letzte das wenigſtens poetiſch öfter perſonificirte Organ Gottes war, mit dem ſtoiſchen Begriff Gottes als der immanenten Weltvernunft, Kraft, Geſetz und Ziel der Weltentwicklung. Ganz wie der heraklitiſch-ſtoiſche Logos, ſo iſt der philoniſche das die Welt durch fortgehende Scheidung und Verknüpfung der Gegenſätze

*) De profugis 13 (M. 556): ἀπρεπὲς θεῷ κολάζειν, ἅτε πρώτῳ καὶ ἀρίστῳ νομοθέτῃ, κολάζει δὲ ὑπηρετούντων ἑτέρων οὐ δι' ἑαυτοῦ.

**) De vict offer. 13 (M. 261).

bildende und erhaltende Prinzip, und er heißt insofern bald der Scheider, bald das Band, Fessel, Gesetz, Nothwendigkeit des All oder der das All Erfüllende, Durchdringende, Zusammenhaltende, Ordnende und Lenkende.*) Er unterscheidet sich aber vom stoischen Logos dadurch, daß er weder mit Gott noch mit der Materie identisch, sondern das Vermittelnde zwischen beiden ist. Nach seinem Verhältniß zu Gott ist der Logos „der älteste oder erstgeborene Sohn Gottes", während die Welt der jüngere Sohn ist,**) als solcher auch „das Bild Gottes" und „der zweite Gott;" sein Hervorgehen aus Gott, ob als zeitliches und in welcher Art und Weise zu denken, wird aus Philo's Aeußerungen nicht klar; nur seine Unterschiedenheit und völlige Abhängigkeit von Gott, der auch für ihn Grund seiner Existenz ist, wird bestimmt behauptet.***) Als Abbild Gottes ist er ferner das Urbild der Welt, insbesondere das Urbild des Menschen, daher er auch selber „der urbildliche Mensch"†) oder der eine Mensch heißt, dessen Söhne wir Alle seien. Aber er ist nicht blos das ruhende Urbild (wie die platonische Idee), sondern auch (wie die platonische Weltseele und der stoische Logos) zugleich die wirksame Kraft, schaffende Vernunft, scheidender und ordnender Bildner und Lenker der Welt; dies aber nicht (wie der stoische Logos) als das selbständige Urwesen, sondern nur (wie die Engel) als dienendes Werkzeug des Gottes, der allein im ursprünglichen und eigentlichen Sinn „der Gott" heißen kann.††) So steht er in der Mitte zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem, beides scheidend und zugleich verbindend. Vermöge dieser seiner metaphysischen Mittelstellung eignet er sich nun aber auch vorzüglich zum religiösen Mittler zwischen Gott und Menschheit. Er ist einerseits das Werkzeug der göttlichen Offenbarung und heißt als solches Diener, Gesandter und Stellvertreter, Dolmetscher Gottes, Erzengel; andererseits aber ist er ebenso auch

*) τομεύς, δεσμός, κόλλα, νόμος, εἱμαρμένη τῶν συμπάντων, συνέχων, ἐκπεπληρωκώς, διοικῶν τὸ σύμπαν.

**) De confus. ling. 28 (M. 427). Quod Deus immutab. 6 (M. 277).

***) Für uns würde darin die Persönlichkeit des Logos liegen; ob auch für Philo? Diese Frage ist deßwegen unstatthaft, weil sie voraussetzt, daß dieser Begriff auch ihm ein ebenso scharf bestimmter gewesen sei, wie uns; dies aber war bei den Alten überhaupt nicht und am wenigsten bei Philo der Fall.

†) ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος. De confus. ling. 28.

††) De Somniis I, 39 (M. 655). Vgl. übrigens Ev. Joh. 1, 1.

Vertreter der Menſchen vor Gott und heißt als ſolcher Hoheprieſter, Fürſprecher, Anwalt (Paraklet), Mittler; „zwiſchen beiden Theilen alſo in der Mitte ſtehend, ſpielt er bei beiden den Bürgen: beim Schöpfer zur Verſicherung deſſen, daß nie das ganze Geſchlecht abweichen, die Zügel abwerfen und von der Ordnung weg in Verwirrung ſich umkehren werde; bei der Kreatur aber, daß ſie ſichere Hoffnung haben dürfe, es werde der gnädige Gott nie aufhören, für ſein Werk Sorge zu tragen“.*) Insbeſondere zwar iſt er der Mittler der geſchichtlichen Offenbarung Gottes an Iſrael und Vertreter dieſes Bundesvolkes beim Bundesgott; er war das eigentliche Subjekt der Theophanieen in der heiligen Geſchichte, er war es insbeſondere, der ſich dem Moſes offenbarte**) und dieſen zum König und Geſetzgeber, Prieſter und Propheten ſeines Volkes***) machte, alſo, daß derſelbe faſt wie die Verkörperung oder Menſchwerdung des göttlichen Logos erſcheint. Aber auch außerhalb der poſitiven Offenbarungsſphäre iſt der Logos das allgemeine Offenbarungsprinzip, das erleuchtend, ſtrafend, erziehend, befreiend und heilend in den Seelen der Menſchen wirkt. Von ihm, als dem abſoluten Weltgeſetz, fließt alle ſittliche Geſetzgebung und Erkenntniß des Guten; von ihm, als unſerem ſchöpferiſchen Urbild, kommt allein auch die Kraft der Seele zum Guten und zur Ueberwindung der Sinnlichkeit; nur wo er in den Seelen wohnt, ſich ihnen als wahrhaftes Brod, himmliſches Manna†) und Trank††) mittheilt, nur da iſt's möglich, von der allgemeinen Sündhaftigkeit, die allem Materiellen anhaftet, frei und geſund zu werden, den Heimweg aus der Fremde unſerer Erdenwelt zur oberen Heimath der unſinnlichen Gottesſtadt zu finden. Inſofern heißt der Logos bei Philo auch der Lehrer, Steuermann, Führer, Arzt, Mahner, das Brod und Manna, der Weinſchenke der Menſchenſeele. — Jener Doppelweg des heraklitiſch-ſtoiſchen Logos: von oben nach unten und wieder von unten nach oben, iſt hier noch beſtimmter, als ſchon dort, aus dem Metaphyſiſchen in's Ethiſch-Religiöſe über-

*) Quis rer. div. haeres 42 (M. 502).

**) De Somniis I, 40 (M. 656).

***) De vita Mosis III, 23 (M. 163).

†) Leg. alleg. III, 59 (M. 120) — vgl. Joh. 6, 30—58.

††) De Somniis II, 37 (M. 691): der Logos iſt οἰνοχόος, συμποσίαρχος und πόμα zugleich — vgl. Joh. 2, 1—11. 4, 14. 6, 55.

tragen;*) das kosmische Prinzip der Entfaltung des Einen und Vereinigung oder Zurückführung des Vielen in's Eine ist zum religiösen Prinzip der göttlichen Offenbarung und des menschlichen Glaubens, der Herablassung Gottes in den Menschen und der Erhebung des Menschen zu Gott geworden. Die Immanenz des stoischen Logos in der Welt und Menschheit verbindet sich hier ergänzend mit der Transscendenz des jüdischen Jahveh und knüpft ein Band der Wechselbeziehung zwischen den Gegensätzen des Jenseits und Diesseits, Göttlichen und Menschlichen, in welchem die religiöse Versöhnung beider oder die Idee der Gottmenschheit' annähernd vorgebildet ist. Der Gedanke ist da, ein Kind der Vermählung des hebräischen und hellenischen Gottesbewußtseins, wie es sich um die Wende der alten Zeit entwickelt hatte. Aber der Gedanke ist abstrakt ohne die Anschauung; soll er zum wirksamen religiösen Prinzip werden, so muß er in geschichtlich-persönlicher Gestalt seine Konkretion, seine anschauliche Illustration, seine gleichsam handgreifliche Fixirung erhalten. Wie sehr die Logos-Idee auf eine solche geschichtliche Anknüpfung und Verkörperung hinstrebte, zeigt die immer wiederkehrende Frage der Stoiker nach der Wirklichkeit ihres Ideals vom „Weisen", zeigt die Neigung aller damaligen Schulen und Sekten, ihre Stifter zu übermenschlichen Idealen zu erheben, zeigt bei Philo selbst die fast übermenschlich ideale Zeichnung des geschichtlichen Offenbarungsmittlers Moses. Doch ist ihm auch eine solche Erscheinung nur dem Grade nach verschieden von der Art, wie der Logos sich mit den Seelen der frommen und weisen Menschen überhaupt verbindet; diese Verbindung erscheint also hier noch, sozusagen, als die im Wesen des göttlichen Logos und seines Abbildes, des Menschen, begründete allgemeine Gottmenschheit, wie sie für Jeden auf dem Wege der Spekulation, Askese und Mystik zu realisiren sei. Es ist klar, daß dies von der dogmatischen Fixirung der Idee in der Einzelperson des christlichen Religionsstifters noch weit verschieden ist; aber ebenso klar ist, wie leicht die letztere und damit die trinitarisch-christologische Lehrbildung der Kirche an jene philosophische Voraussetzung anknüpfen konnte.

*) De Somniis I, 22 f. (M. 641—644), anknüpfend an die Erzählung von der Jakobsleiter Gen. 28, 12 — vgl. Joh. 1, 51.

So war also in der alexandrinischen Religionsphilosophie die gedankenmäßige Form vorbereitet, in welche sich ein Jahrhundert nach der Zeit Philo's und Jesu der religiöse Gehalt des Gottesbewußtseins einfassen ließ, welches von Jesu aus sich seiner Gemeinde mitgetheilt hatte. Das Höchste und Innigste, was die Propheten Israels über Gott ausgesagt hatten, war im reinen Gemüth Jesu aufgegangen als unmittelbare empfundene Gewißheit von der unendlichen, im Geben und Vergeben unbeschränkten und unbedingten Vaterliebe Gottes; indem er in der Innigkeit seines kindlichen Verhältnisses zu Gott — diesem individuellen Nachklang jenes innigen Verhältnisses zwischen Israel und Jahveh, wie es schon ein Hosea, Jeremias und Deutero-Jesaias geschildert hatten — die Vaterliebe Gottes als höchstes Gut und höchste Kraft in sich erfuhr, ward ihm daraus die Gewißheit, daß die Fülle dieser Liebe für Alle zum Heil bestimmt sei, die dafür empfänglich seien, daß Gott der Vater Aller sein wolle, und Alle bestimmt seien, in dasselbe kindliche Verhältniß zu Gott einzutreten, in welchem er stand, in dies Verhältniß inniger Vertrautheit, freudigen Gehorsams, furchtloser Liebe. So ward ihm der Gott Israels zu unser Aller Vater, dessen unterschiedslose Güte seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte;*) und über die weite Kluft, welche den Heiligen Israels vom sündigen Geschöpf getrennt hatte, fand vertrauende Liebe den Weg zum Herzen des Vaters, das so dem Sohne sich aufschließt, daß er den Vater nun schrankenlos erkennt, wie dieser ihn, damit und zugleich alles Andere, das ganze Reich des Vaters sich übergeben weiß.**) Damit war im Gemüth Jesu die doppelte Schranke des jüdischen Gottesbewußtseins, der nationale Partikularismus und die außerweltliche Transscendenz, thatsächlich und prinzipiell überwunden, ob auch immerhin die dogmatischen Vorstellungen über Gott und Welt, Himmel und Erde und Hölle unverändert die alten bleiben mochten. Es war hier auf dem praktischen Wege der religiösen Erfahrung dasselbe Ergebniß der neuen, höheren Gottesidee gewonnen, bei welchem von ganz anderem Ausgangspunkt her die theoretische Spekulation zur selben Zeit in Alexandrien angelangt war.

Was war da natürlicher, als daß der neue Gemüthsinhalt mit

*) Matth. 5, 45. **) Matth. 11, 27.

der neuen Gedankenform sich zum neuen Gottesbegriff zusammenschloß? Ein Jahrhundert nach der Zeit Jesu und Philo's sehen wir diese Verbindung sich vollziehen, deren ersten Ausdruck wir in dem Evangelium Johannis und in den gleichzeitigen Schriften des Apologeten Justin finden und als deren Resultat dann zuletzt das kirchliche Dogma von der Trinität sich ausbildete. Es ist nicht leicht, in der gedrängten Kürze, wie sie uns hier durch Zweck und Anlage dieses Buchs vorgezeichnet ist, eine klare Vorstellung von der Entstehung der trinitarischen Gotteslehre zu geben; von allem historischen Detail muß völlig abgesehen werden, um unseren allgemeinen Faden nicht zu sehr zu verlieren; also nur soweit, als es für das Verständniß der Idee dieser Lehre unerläßlich scheint, sei ihre Geschichte hier skizzirt.

Die Keime, welche das Leben und der Tod Jesu in den Herzen seiner Jünger gelegt hatte, waren durch die theologische Spekulation des Apostels Paulus und seiner Schüler so fruchtbar gemacht, zu so weitreichenden Consequenzen entwickelt worden, daß die Gemeinde sich immer klarer und bestimmter der Neuheit und Eigenartigkeit ihres religiösen Geistes bewußt wurde. Sie führte dieses ihr höheres Gottesbewußtsein auf die Mittheilung ihres Stifters zurück und erblickte also in ihm den Träger und Mittler einer göttlichen Offenbarung, die an Fülle der Gnade und Wahrheit alle früheren ebenso weit übertreffe, wie sie doch zugleich mit allen früheren in wesentlicher Continuität stehe, die Erfüllung, den vollendeten Abschluß aller früheren Offenbarung darstelle. Beides: die Neuheit und eigenartige Erhabenheit der ihr gewordenen Gottesoffenbarung, wie deren Zusammenhang und Einklang mit dem Alten ins Licht zu stellen, hatte die Gemeinde gleich großes Interesse; die Neuheit: um ihre Selbständigkeit im Unterschied sowohl von Judenthum wie Heidenthum auszudrücken; den Zusammenhang: um sich als das vorausbestimmte Endziel aller vorhergegangenen göttlichen Offenbarung und Führung und besonders als die den bisherigen Gegensatz von Juden und Heiden in sich aufhebende Einheit und Allgemeinheit des göttlichen Reiches darzustellen. Nun war im Bewußtsein der Zeit die Idee des Logos gegeben als desjenigen Prinzips göttlicher Offenbarung, welches von Anfang der Menschheit insgesammt ihre höhere göttliche Anlage eingepflanzt, welches dann in der Geschichte den Mittler

zwischen Gott und der Menschheit gemacht, welches die einzelnen Völkergeschicke regiert, aber auch in den Herzen der einzelnen Frommen und Weisen gewohnt und gewirkt, die Samenkörner der Wahrheit sowohl durch die Propheten Israels als durch die Weisen Griechenlands da und dort ausgestreut habe; und dieses Offenbarungsprinzip war überdies zu Gott in ein solches metaphysisches Verhältniß gestellt worden, welches schon durch den Begriff der „Sohnschaft" in nächster Verwandtschaft mit dem religiösen Verhältniß des Messias Jesus zu seinem himmlischen Vater zu stehen schien. Wie hätte sich da wohl die Neuheit und Einzigartigkeit sowie die alles Frühere erfüllende Vollendung der Gottesoffenbarung in dem Sohnesbewußtsein Jesu prägnanter zum dogmatischen Ausdruck bringen lassen, als durch die Vorstellung, daß ebenderselbe Logos, welcher als der uranfängliche Gottessohn von jeher die Menschheit erleuchtet und im Lauf der Geschichte mit besonderer Kraft, doch immer nur theilweise und in beschränktem Maße in Propheten und Philosophen sich geoffenbart habe, in Jesu endlich zur vollen, uneingeschränkten Offenbarung gekommen, mit ihm ganz eins gewesen, in ihm „Fleisch geworden" sei?*) Auf eine derartige Verkörperung in geschichtlichen Erscheinungen hatte schon bisher, wie oben gesagt wurde, die Logosidee hingestrebt; nahe daran hatte schon das Bild eines Pythagoras gestreift, wie es im Bewußtsein der Neupythagoräer lebte, oder das Bild eines Moses, wie es dem Bewußtsein des jüdischen Philosophen vorschwebte; so war es denn nur natürlich, ja ganz unvermeidlich durch die Lage der Dinge vorgezeichnet, daß die christliche Spekulation den entscheidenden Schritt vollzog und in ihrem Gemeindestifter die Verkörperung des göttlichen Logos, die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes erkannte. Sie hatte damit die Formel gewonnen, in welcher sich das christliche Gottesbewußtsein ebensosehr nach seinem Unterschied vom jüdischen und heidnischen, wie nach seiner die Wahrheit beider in sich aufhebenden höheren Einheit ausdrückte. — Welche Folgerungen sich aber hieraus für die Vorstellung von der Person des Stifters ergaben, welche Schwierigkeiten daraus erwuchsen, daß derselbe nunmehr zu seiner menschlichen Natur auch noch die göttliche Logosnatur, neben seinem natürlichen und zeitlichen Ursprung auch

*) Joh. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

einen übernatürlichen ja ewigen Ursprung aus Gott haben sollte, — darauf werden wir bei späterer Gelegenheit zurückkommen. Hier verfolgen wir die Consequenzen weiter, die sich aus der dogmatischen Aufnahme der Logosidee für die christliche Gotteslehre ergaben.

Der Stifter hatte bei seinem Hingang der Gemeinde seinen Geist als das lebendig fortwirkende und ihn als sein alter ego vertretende Prinzip hinterlassen. Diese Vorstellung des „Geistes" konnte durch die neu aufgenommene des göttlichen Logos schon deswegen nicht wohl verdrängt werden, weil sie schon vom alten Testament her die geläufige Bezeichnung war für die in den göttlichen Organen wirkende und dem Gottesvolk insgesammt verheißene göttliche Kraft. Nachdem aber vollends durch die Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu und seinem Sitzen zur Rechten Gottes im Himmel sein örtliches Getrenntsein von der Gemeinde sich so bestimmt fixirt hatte, war es um so natürlicher, daß das von ihm ausgegangene und inmitten der Gemeinde fortwährend gegenwärtige Offenbarungsprinzip als selbständiges Wesen von jenem abwesenden unterschieden wurde. Da nun aber doch dieses Wesen hinwiederum dasselbe Prinzip in anderer Erscheinungsform war, welches in Jesu als göttlicher Logos dagewesen, so forderte es die Consequenz, daß auch der von ihm als sein alter ego verschiedene und doch mit ihm wesenseinige Geist als ein eben solches göttliches Subjekt gedacht wurde, wie es Jesus als die Verkörperung des Logos war. So reihte sich in natürlicher Consequenz des einmal beschrittenen Weges der Geist als das dritte göttliche Subjekt dem Logos oder Sohne und dem Vater an.

Aber war denn nun nicht durch diese Dreiheit göttlicher Subjekte die Einheit des göttlichen Wesens aufgehoben, welche doch dem christlichen Bewußtsein, wollte es nicht in's Heidnische zurückfallen, so unbedingt feststehen mußte, wie dem jüdischen? Verschiedene Wege wurden, um diese Schwierigkeit zu lösen, von den kirchlichen Lehrern versucht. Der einfachste, auch zeitlich erste derselben war der, daß man im Vater die ursprüngliche Einheit des göttlichen Wesens voraussetzte und aus ihm den Sohn und den Geist hervorgehend dachte, wie aus der Sonne der Strahl, aus der Quelle Bach und Fluß, aus der Wurzel Strauch und Frucht hervorgehen. Dabei kam der Doppelsinn des Wortes „Logos" als „Vernunft" und „Wort" zu Hülfe: im ersten Sinn war der Logos mit Gott eins, seinem Wesen inne-

wohnend, im letzteren ging er zum Behuf der Schöpfung aus Gott hervor, wie das Wort aus unserem Geist durch das Aussprechen sich losmacht oder wie das Feuer durch Anzünden aus dem andern entsteht, ohne daß doch das Erste dadurch eine Verminderung oder Theilung seiner Substanz erlitte. Auf gleiche Weise strömte dann wieder aus dem Logos der Geist aus und diesem reihten die ältesten Väter oft noch ganz unbefangen als viertes Glied der sich abstufenden göttlichen Wesen die Engelwelt an, sowie die häretischen Gnostiker die Reihen ihrer „Aeonen", jener halbgöttlichen Mittelwesen zwischen der Gottheit und Welt nach der Art der philonischen „Kräfte" oder der hypostasirten Ideen. Daß man nun aber mit dieser Theorie einer sich abstufenden Emanation, die überdies noch meist als zeitlich verlaufender Prozeß von mehrfachen getrennten Akten vorgestellt wurde, auf dem besten Weg war, in die Theogonie und Vielgötterei des Heidenthums zurückzufallen, konnten sich strenger monotheistisch denkende Lehrer unmöglich verbergen. Sie schlugen daher einen andern Weg ein, der an sich auch wohl geeignet gewesen wäre, über die Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, aber freilich nur um den für die kirchliche Dogmatik unannehmbaren Preis, daß die vorausgesetzte Identität des Logos mit der Person Jesu wieder fallen gelassen wurde. Statt nehmlich den Logos aus Gott heraustreten und zum selbständigen Wesen neben ihm werden zu lassen, dachten diese Lehrer ihn vielmehr als die mit dem Wesen Gottes selbst identische Vernunft Gottes, die als solche das unterscheidende und bewegende Prinzip in der Einheit des göttlichen Wesens bilde, vermöge dessen diese Einheit getrieben werde „sich zu erweitern", zu entfalten, in eine Mehrheit von Erscheinungsformen „zu verwandeln". Diese unterschiedenen Formen, gleichsam „Angesichter, Rollen" (πρόσωπα), in welchen das eine göttliche Wesen in seiner Offenbarung nach außen sich darstellt, sind eben Vater, Sohn und Geist; diese bedeuten also nach dieser Theorie nicht drei verschiedene, einander über- oder nebengeordnete Subjekte, sondern nur eine Verschiedenheit der Offenbarungsweisen des Einen göttlichen Wesens, welche übrigens nicht blos auf Seiten des Endlichen, in unserer subjektiven Auffassung Gottes, begründet ist,*) sondern im Wesen Gottes selber, sofern dieses eben Logos ist, sich

*) Wie Schleiermacher die sabellianische Trinitätslehre mit Unrecht deuten wollte.

selbst unterscheidender Geist, die in den Unterschied eingehende Einheit. Unverkennbar hat diese „monarchianische" Theorie, wie sie am bestimmtesten von Sabellius ausgebildet wurde, den Weg am einfachsten vorgezeichnet, wie sich der vernünftige Kern der kirchlichen Trinitätslehre aus ihren Schalen loslösen und von ihren Schwierigkeiten befreien ließe. Daß dennoch die Kirche sie abwies, hatte seinen guten Grund: sie hätte damit den ersten Schritt wieder zurücknehmen müssen, durch welchen sie überhaupt auf den Weg dieser trinitarischen Spekulationen gekommen war, nehmlich die Identificirung des göttlichen Logos mit der geschichtlichen Person Jesu. Denn war nach der monarchianischen Theorie der Logos überhaupt nicht ein von Gott, der Ureinheit, selbständig unterschiedenes Subject, so konnte er auch nicht in einem einzelnen menschlichen Subjekt als fleischgewordener Gott erscheinen, sondern seine Immanenz im Menschengeist mußte dann eine allgemeine, wie sehr auch dem Grade der Reinheit und Kraft nach unendlich mannigfach abgestufte sein. Diese — von den Monarchianern auch wirklich mehr oder weniger bestimmt gezogene — spekulative Consequenz war es, welche die Kirche, ohne den ganzen Boden der dogmatischen Vorstellungsweise zu verlassen, sich nicht aneignen konnte. Darum, aus christologischen Gründen also, mußte sie bei der selbständigen Persönlichkeit des Logos beharren und damit denn freilich auf vernunftgemäße Lösung des trinitarischen Widerspruchs völlig verzichten.

Diejenigen Lehrer, welche nun im Gegensatz zu der eben besprochenen monarchianischen Theorie gerade die selbständige Persönlichkeit des Logos im Unterschied von Gott dem Vater besonders betonten, suchten hingegen das monotheistische Interesse dadurch zu wahren, daß sie den Logos als den durch ewige oder doch vorweltliche Zeugung aus dem Vater hervorgegangenen Sohn dem Vater selbst strenge unterordneten, so daß doch nur der letztere der eigentliche, auf sich selbst beruhende, absolute Gott, der Sohn aber nur ein zweiter, gewordener, abhängiger Gott sein sollte. Diese Theorie, die schon in dem Verhältniß des philonischen Logos zu „dem Seienden" ihr Vorbild hat, die auch im johanneischen Evangelium die herrschende ist, und die von dem großen Kirchenvater Origenes erstmals bestimmter vorgetragen worden war, schien sich (und scheint immer wieder) dem reflektirenden Verstand als besonders einfache und aller-

seits befriedigende Lösung aller Schwierigkeiten zu empfehlen. Und doch war es ein sehr richtiges Gefühl der Kirche, daß sie diese — unter dem Namen des alexandrinischen Presbyter Arius bekannt gewordene — Theorie entschieden verwarf. Denn einmal ist ein solcher Untergott, wie der arianische Sohn Gottes es wäre, recht eigentlich ein dem polytheistischen Boden zugehöriges mythisches Wesen; sodann aber ist eine derartige Vorstellung so wenig geeignet, dem christlichen Bewußtsein der vollen Gottesoffenbarung, des versöhnten Zwiespalts, der aufgeschlossenen Gottesgemeinschaft zum Ausdruck zu verhelfen, daß vielmehr gerade ein solches halbgöttliches, halbkreatürliches Mittelwesen ein Zeichen von der bestehenden Trennung, von der nicht aufgehobenen Kluft zwischen Gottheit und Menschheit wäre. So fällt der Arianismus einerseits in heidnische Mythologie und andererseits in jüdische Transscendenz — also gerade in die beiden Einseitigkeiten des vorchristlichen Gottesbewußtseins zurück, welche in der christlichen Gottesidee eben ihre Aufhebung finden sollten. Diese Gefahr der Kirche zum klaren Bewußtsein gebracht zu haben, ist das große Verdienst des Athanasius, der in seiner Bekämpfung des Arianismus ebenso scharfsinnig wie an Tiefe der religiösen Spekulation überlegen sich zeigte; wogegen er freilich wieder zu sehr dogmatisch dachte, um sich auf den spekulativen Boden des Sabellius stellen zu können. Sein Werk war es, daß die Kirche die Wesensgleichheit des Sohnes und bald darauf auch noch des Geistes mit dem Vater dogmatisch feststellte.

Aber war nicht dieser Sieg der „Homousie" zugleich ein Sieg des Tritheismus? Dieser Consequenz zu entgehen, gaben sich die Väter alle Mühe, indem sie es denkbar zu machen suchten, daß die drei wesensgleichen Personen doch nur ein Gott seien. Allein es ist selbstverständlich, daß unter der feststehenden Voraussetzung der Persönlichkeit jedes der Drei ihre Einheit nur auf die Gemeinsamkeit des logischen Begriffs, des Gattungswesens der Gottheit hinauslaufen konnte, womit eben der Tritheismus (Drei-Götter-Lehre) nicht überwunden war. Umgekehrt, wenn mit der Einheit Gottes wirklicher Ernst gemacht wurde, wie namentlich vom geistvollsten aller Kirchenlehrer, von Augustin geschah, so war es unvermeidlich, daß die Dreiheit der Hypostasen zu bloßen Relationen oder Momenten innerhalb des Einen göttlichen Lebens sich erweichte. Darauf wiesen nament-

lich die Analogieen aus dem menſchlichen Geiſte, der ja auch nicht einfache, unterſchiedsloſe Einheit ſei, ſondern in den Bewußtſeinsgegenſatz von Subjekt und Objekt ſich ſcheide oder auch als Verſtand und Wille verſchieden ſich bethätige; — Analogieen, wie ſie bei Auguſtin und ſeit ihm in der Kirchenlehre ſtehend wurden. Nehmen wir hinzu, daß nach Auguſtin den trinitariſchen Hypoſtaſen auch keine beſonderen Thätigkeiten nach außen zukommen, ſondern an jedem Offenbarungswerk die ganze Trinität ungetheilt betheiligt ſein ſoll, ſo war damit offenbar der letzte Grund zur perſönlichen Faſſung der innergöttlichen Unterſchiede aufgehoben.

Damit wäre denn eigentlich dieſe Lehre auf dem beſten Wege geweſen, zu einer von ihrem hiſtoriſchen Ausgangspunkt losgelöſten immanenten Spekulation über das göttliche Weſen in ſeiner lebendigen Selbſtentfaltung und Aufſchließung an die Endlichkeit zu werden; und eben dieſes Moment der Selbſtunterſcheidung, der Bewegung durch die Gegenſätze, der Immanenz im Andern ſeiner ſelbſt — dieſer Grundgedanke der Trinität, der ja in der Logoslehre ſchon von deren erſten Anfängen an gelegen hatte, hätte ſich zu einem trefflichen Gegengewicht geeignet gegen jene abſtrakte Einheit und Jenſeitigkeit Gottes, wie ſie theils vom Judenthum her theils durch die verſtärkenden Einflüſſe des Neuplatonismus auch in der chriſtlichen Gotteslehre wieder einheimiſch wurde. Es fehlte auch der Kirche keineswegs das Bewußtſein davon, daß eben darin die eigentliche Bedeutung der Trinitätslehre liege, zwiſchen dem heidniſchen Polytheismus und Pantheismus und dem abſtrakten jüdiſchen Monotheismus zu vermitteln als die höhere Wahrheit, „die durch beide Glaubensweiſen mitten hindurchſchreitet, jede der beiden Häreſien widerlegend und von jeder das Brauchbare annehmend, aus der jüdiſchen Meinung die Einheit behaltend, aus der heidniſchen die Unterſcheidung, wodurch beiderſeits der unpaſſenden Vorſtellung von Gott auf entſprechend heilſame Weiſe begegnet wird.“ *)

Was die Kirche gleichwohl hinderte, dieſen glücklichen Weg weiter zu verfolgen, war eben die Unfähigkeit, die Dreiperſönlichkeit wirklich und konſequent fallen zu laſſen. Indem ſie ſtatt deſſen die volle Dreiheit der Perſon mit der vollen Einheit nicht blos der Gattung ſondern

*) Gregor von Nyſſa im λόγος κατηχητικός, Cap. 3.

der Subsistenz zusammen festhielt, hatte sie sich in einen unlöslichen, dem gesunden Verstand jederzeit mit Recht anstößigen Widerspruch verwickelt. Die Folge davon war dann aber die, daß die Trinitätslehre als „geoffenbartes Mysterium" für sich abgesondert blieb und auf die Auffassung des göttlichen Wesens überhaupt keinen merklichen Einfluß übte. Diese lief vielmehr ganz zusammenhangslos neben der Trinitätslehre her und bildete sich dem zufolge in einer dem innersten Sinn der letztern schnurstracks widersprechenden Richtung aus. Jene platonisch-philonische Transscendenz Gottes über alles bestimmte Sein hinaus, um der willen er bei Philo eigenschaftslos, unnennbar und undenkbar hieß, finden wir schon bei den griechischen Kirchenvätern annähernd wieder; von dem neuplatonischen Pseudo-Dionysius Areopagita und seinem späteren Schüler Skotus Erigena wurde sie zu der mystischen Spielerei gesteigert, daß man von Gott einestheils alle Prädikate auf uneigentliche Weise bejahen, anderentheils wieder uneigentlich verneinen und zuletzt „seine überwesentliche Natur auf überwesentliche Weise überloben" solle.*) Aber auch bei schärfer denkenden Lehrern, wie Augustin oder Anselm, blieb der Gottesbegriff wesentlich immer gefangen in den Banden des Platonismus; über die abstrakte unterschieds- und bewegungslose Einheit des unendlichen Seins kam er nicht entschieden hinaus; und auch die bei späteren Scholastikern hinzutretende aristotelische Bestimmung der reinen Thätigkeit oder Ursächlichkeit (actus purus) befestigte nur zufolge des aristotelischen Deismus die Transscendenz der Gottesidee, statt sie zu verbessern. So zeigt die kirchliche Gotteslehre fortwährend die überaus wunderliche Erscheinung, daß auf der einen Seite, bei der Trinität, die innergöttlichen Unterschiede bis zur Dreipersönlichkeit übertrieben, auf der andern, bei der allgemeinen Gotteslehre, die abstrakteste Einfachheit des Seins oder Wirkens behauptet, eine Vermittlung zwischen beiden Seiten aber in keiner Weise angestrebt, ja nicht einmal als Aufgabe erkannt wird! Nur vereinzelte tiefere Denker waren es, welche diesen durch jahrhundertelanges Herkommen gleichsam sanktionirten Bann zu durchbrechen wagten. So ein Meister Eckart in der mittelalterlichen, ein Jakob Böhme in der protestantischen Kirche; sie suchten die in ihren widerspruchsvollen Formeln gleichsam

*) Scotus Erigena, de div. nat. I, 78.

versteinerte Idee der Trinität wieder zu beleben, in Fluß zu bringen und fruchtbar zu machen für eine lebendigere und tiefere Gotteserkenntniß. Gott ist nach Meister Eckart der dreieinige Geist insofern, als es sein Wesen ist, sich selbst zu unterscheiden, von seinem Sein-insich (als Vater) auszugehen in sein Gegentheil, die Welt (Sohn zu werden) und aus dem Gegensatz wieder zu sich zurückzukehren (als Geist). Aehnlich Böhme und zuletzt die Hegel'sche Spekulation.

Der heutige Stand der christlichen Gotteslehre ist der, daß die beiden in der Geschichte, wie eben gezeigt, stets unvermittelt neben einander hergegangenen Betrachtungsweisen sich auf die gegnerischen Seiten der Schleiermacher'schen und Hegel'schen Schule vertheilen. Bei Schleiermacher vollendet sich die platonische Transscendenz der kirchlichen Gotteslehre, während die Trinität als unwesentliches Anhängsel beseitigt wird; Hegel umgekehrt geht von der Trinität als dem eigentlichen Kern der specifisch christlichen Gottesidee aus und sucht ihre Formeln zu vergeistigen im Sinn eines wahrhaft lebendigen Gottesbegriffes. Mir scheint, von welcher der beiden Seiten man ausgehen möge, so sei jedenfalls die Vermittlung mit der anderen Seite die durch die Geschichte selber auf's Klarste vorgezeichnete Aufgabe.

Nachdem wir den Gottesglauben von seinem Ursprung an in seiner geschichtlichen Entwicklung durch die wesentlichsten Formen hindurch verfolgt haben, bleibt uns noch übrig, die objektive Wahrheit dieses Glaubens nachzuweisen, natürlich nicht aller der zufällig in ihm vorkommenden Vorstellungen, sondern eben seines wesentlichen und bleibenden Kernes. Es gilt zu zeigen, daß dieser keineswegs eine willkürliche Vorstellung oder ein bloßes Erzeugniß menschlicher Schwäche ist, das mit dem reifenden Erkenntnißvermögen in Nichts sich auflösen müßte, sondern daß die Gottesidee vielmehr ein wesentliches und denknothwendiges Moment unseres Bewußtseins bildet, in welchem jene Einheit unseres Selbst- und Weltbewußtseins zu finden ist, nach welcher unsere Vernunft, eben weil sie selber Einheit ist und nach einheitlichem Gesetz denkt, zu suchen sich genöthigt fühlt. Es ist also der Gegenstand der sogenannten „Beweise für das Dasein Gottes", um was es sich uns hier handelt. Diese Beweise

haben zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Schätzung erfahren. Heute stehen sie wieder einmal sehr nieder in der allgemeinen Gunst; sie seien, sagt man, ebenso unnöthig, sofern sie doch nicht erst den Glauben an Gott erzeugen würden, wo dieser nicht schon vorher da wäre; wie auch unmöglich, da kein Schluß aus der Erfahrung hinaus auf die jenseitige Ursache der Welt reiche.

Mir scheint, daß man bei diesem jetzigen abfälligen Urtheil über jene Beweise wieder einmal in recht auffälliger Uebereilung das Kind mit dem Bade ausschütte und nicht gehörig unterscheide zwischen den jeweiligen schulmäßigen Formulirungen derselben und ihrem Gedankeninhalt. Daß sie nicht so ganz unnöthig sein können, geht meiner Meinung nach für Jeden, der auch nur einigen Respekt vor dem geschichtlichen Geist der Menschheit hat, schon aus der einfachen Thatsache hervor, daß sie eben faktisch in irgend einer Form sich immer finden, wo irgend die Menschen über ihr unmittelbares religiöses Bewußtsein zu reflektiren beginnen. Und so werden sie auch, trotz Kant, immer wieder das menschliche Denken beschäftigen. Mit vollem Recht. Denn so wenig sie freilich den Glauben des Herzens erzeugen können oder sollen, so gewiß dienen sie doch einem Bedürfniß der Vernunft, sich denkend von der Berechtigung des Glaubens Rechenschaft zu geben. Zumal wenn mit dem Glauben des Herzens die verständige Weltansicht in Zwiespalt kommt (wie dies in unserer Gegenwart der gewöhnliche Fall ist), so fordert die einheitliche Vernunft dringend irgend welche Lösung oder Vermittlung dieses Zwiespalts, ohne welche die volle Befriedigung und Sicherheit auch für das religiöse Bewußtsein nicht zu erlangen oder zu behaupten wäre. Was aber die angebliche Unmöglichkeit dieser Beweise betrifft, so wird sich ja im Einzelnen zeigen, wie weit sie zutrifft und wie weit nicht. Nur muß man nicht meinen, mit so allgemeinen Redensarten wie: „Uebersteigen der Erfahrung", „Bedingtheit und Begrenztheit unseres endlichen Denkens" u. dgl. sei irgend etwas Triftiges vorgebracht. Ist doch jeder Denkakt ein Uebersteigen der unmittelbaren Erfahrung, die nur Einzelempfindungen als Rohstoff bietet; und ist doch jeder allgemeine Begriff, vorab der des „Gesetzes" — dieser Grundbegriff alles wissenschaftlichen Denkens — ein Unbedingtes über den bedingten Erscheinungen; und ist doch ein Denken, das sich der Endlichkeit seiner Einzelobjekte bewußt ist, eben damit auch schon über

die Schranke der Endlichkeit hinaus, hat unmittelbar mit dem Begriff der Endlichkeit auch deſſen Correlat, die Unendlichkeit erfaßt. Kant's kritiſche Philoſophie hat, das iſt ſchon eine geſchichtliche Thatſache, das letzte Wort über dieſe Fragen nicht geſprochen. Es iſt aber um ſo gedankenloſer, ſich immer wieder nur auf ihn zu berufen, als ob mit ihm die Philoſophie zu Ende geweſen wäre, da er gerade in der Frage nach der Objektivität der Gottesidee durchaus mit ſich ſelbſt im Zwieſpalt iſt, indem die Kritik der praktiſchen Vernunft ſo ziemlich das Gegentheil von dem darüber lehrt, was in der Kritik der theoretiſchen geſagt war. Aber auch die ſcharfſinnige Kritik der Gottesbeweiſe in der letztern iſt doch nicht ſo über alle Kritik erhaben, wie man ſich dies jetzt häufig einbildet; ſie iſt es ſchon aus dem einfachen Grund nicht,*) weil ſie einen ſolchen Begriff Gottes vorausſetzt, der alle Beweiſe zum voraus unmöglich macht. Ich meine mit Herder, daß man den großen Meiſter der Kritik nicht dadurch ehre, daß man ihn kritiklos zur neuen dogmatiſchen Autorität macht, ſondern damit, daß man auch ſeine eigene Kritik nur mit Kritik benutzt.

Was die Beweiſe für das Daſein Gottes im Grunde wollen, iſt nichts anderes, als eine denkende Nachzeichnung des Weges, auf welchem ſich der menſchliche Geiſt urſprünglich nicht denkend, ſondern ahnend und vorſtellend zum Gottesbewußtſein erhoben hat. Iſt überhaupt Vernunft in der menſchlichen Geſchichte, ſo wird ſie wohl auch in der Geſchichte des religiöſen Geiſtes zum voraus ſchon zu erwarten ſein; und iſt es der Vernunft überhaupt eigen, ihrer ſelbſt bewußt zu werden, ſo wird wohl auch zu hoffen ſein, daß ſie ihr unmittelbares geſchichtliches Thun ſich denkend zum Bewußtſein zu bringen, es als das ihre, als vernünftig und nothwendig alſo zu begreifen im Stande ſein werde. — Wir haben in der obigen genetiſchen Darſtellung geſehen, wie der Gottesglaube zwei Quellen hat: das praktiſche Selbſtbewußtſein einerſeits und das Weltbewußtſein, ſei es in der Form der Phantaſieanſchauung oder der denkenden Weltbetrachtung, andererſeits; und wir ſahen den erſten dieſer beiden Faktoren überwiegend dominiren bei den Semiten, den andern bei den Ariern; während das chriſtliche Gottesbewußtſein ſchon dadurch ſich als das Gleichgewicht

*) S. oben S. 19.

beider Faktoren darstellt, daß in ihm die beiderseitigen, aus sehr verschiedenen Ausgangspunkten auslaufenden Entwicklungslinien des hebräischen und hellenischen Gottesbewußtseins zur Einheit zusammentreffen. So ist uns also schon durch den geschichtlichen Entwicklungsgang der Gottesidee klar und einfach der Weg vorgezeichnet, auf dem wir die Wahrheit dieser Idee zu erweisen haben: Vom Weltbewußtsein aus führt uns der kosmologische und teleologische Beweis (die beide auf's engste zusammengehören) zu einer einheitlichen und geistigen Macht in der Mannigfaltigkeit der zufälligen Erscheinungen; vom sittlichen Selbstbewußtsein aus zeigt der moralische Beweis, daß jene Macht eins sei mit dem Guten, das sich uns als sittliche Nothwendigkeit oder Gesetz der Freiheit innerlich ankündigt; und endlich weist der ontologische Beweis aus dem Verhältniß von Ich und Welt auf einen einheitlichen Grund beider zurück, dessen Eintreten in das zwiespältige Bewußtsein uns zur versöhnenden Einheit oder zur Idee Gottes wird. Es springt in die Augen, daß das erste Paar dieser Beweise (der kosmo- und teleologische Doppelbeweis) der Eigenart des indogermanischen Gottesbewußtseins vorzüglich entspricht, der zweite (moralische) dem hebräischen und der dritte (ontologische) dem christlichen. Ebenso ist klar, daß alle diese Beweise in der Art zusammengehören, daß jeder folgende den vorangehenden als Basis voraussetzt, jeder vorangehende im folgenden seine ergänzende und das Ergebniß vertiefende Fortführung findet.

Der kosmologische Beweis schließt in seiner ältesten Form, wie wir sie bei Aristoteles finden, von der Bewegung in der Welt auf ein erstes Bewegendes; in verschiedenen Variationen von den Kirchenvätern wiederholt, ist dieser Beweis in der Wolff'schen Schule dahin modificirt worden, daß aus der Zufälligkeit aller Dinge und Vorgänge der Welt, für welche alle der zureichende Grund nicht in ihnen selbst liege, auf eine nothwendige Ursache der Welt im außerweltlichen Gott geschlossen wurde. Hiergegen hat Kant den doppelten Einwand erhoben: einmal sei es ein Mißbrauch des Causalitätsgesetzes, wenn durch dasselbe, das doch nur für die Erscheinungswelt gelte, auf eine ihr jenseitige erste Ursache geschlossen werden solle; sodann sei es eine erschlichene Voraussetzung, daß die Welt ein Zufälliges sei, das seinen nothwendigen Grund außer sich haben müsse in einem allervollkommensten Wesen oder einem außerweltlichen Gott;

denn sei auch alles Einzelne in der Welt ein Zufälliges, durch Anderes Bedingtes, so folge daraus noch gar nicht, daß es sich mit dem Ganzen der Welt ebenso verhalten und auch dieses seinen Grund außer sich haben müsse; vielmehr lasse sich dasselbe ja auch als ein in sich selbst Nothwendiges, seinen Grund in sich selber Tragendes denken. Diese Einwände sind als vollkommen begründet anzuerkennen, und doch ist damit die Wahrheit des kosmologischen Beweises so wenig hinfällig geworden, daß vielmehr nur der Weg zu ihrer richtigeren Fassung geebnet ist. Es ist nicht blos eine unerweisliche, es ist sogar eine entschieden unrichtige Voraussetzung, daß die Welt nur ein selber zufälliges Aggregat von zufälligen Einzelheiten sei, für welches man einen äußeren Grund suchen müßte. Vielmehr stellt sie sich uns als ein wohlgeordnetes, gesetzmäßiges Ganze dar, in welchem alle Theile in unverbrüchlichem Zusammenhang stehen, und jeder den Grund seines bestimmten Seins und Wirkens im Zusammenhang mit den andern, in der Gesammtordnung des Ganzen hat. So wenig aber hiernach die Erscheinungen der Welt auf eine außerweltliche Ursache uns hinweisen, so gewiß nöthigt uns doch gerade der gesetzmäßige Zusammenhang, in welchem sie unter einander als Glieder eines einheitlichen Ganzen stehen, auf eine einheitliche innerweltliche Ursache als den hervorbringenden Realgrund für die gesetzmäßige Ordnung dieses Ganzen zu schließen. Und einen solchen durch die denkende Weltbetrachtung geforderten Schluß verwehrt uns das Causalitätsgesetz keineswegs, führt vielmehr bei näherer Erwägung dessen, was sein Begriff enthält, ebendarauf hinaus. Das Causalitätsgesetz besagt zunächst, daß jede Veränderung die nothwendige Folge einer vorhergehenden Veränderung und die nothwendige Bedingung einer nachfolgenden sei; es drückt so den unzerreißlichen Zusammenhang in dem Neben- und Nacheinander der mannigfaltigen Welterscheinungen aus. Aber daß dies Ganze von Erscheinungen selber auch ein erst Gewordenes wäre, dessen Entstehung ebenfalls als die Folge eines vorausgehenden äußern Anstoßes, wie das Werden und Wechseln des Einzelnen innerhalb der Welt, zu betrachten wäre: dies allerdings besagt das Causalitätsgesetz so wenig, daß es vielmehr einer solchen Annahme eher zu widersprechen scheint. Denn ein Gewordensein der Welt als Ganzes wäre ein zeitlicher Anfang, der ein vorausgegangenes Nichtdasein derselben voraussetzte. Da nun aber doch die hervorbringende Ursache

der Welt vorher schon dagewesen sein müßte (weil es sonst nie zur Entstehung der Welt gekommen wäre), so wäre vor dem Anfang der Welt die Ursache vorhanden ohne die Wirkung; dies aber widerspricht — gleichviel, wie die Ursache näher gedacht werde — dem Causalitätsgesetz. Hiernach führt also das Causalitätsgesetz allerdings nicht auf einen äußern Welturheber, weil die Weltentstehung, für welche er erfordert würde, selbst unerweislich ist. Dies die Wahrheit an der Kant'schen Kritik; insoweit ist ihr Satz, daß das Causalitätsgesetz nur innerhalb unserer Erfahrungswelt gelte, nicht über sie hinaus, ganz richtig. Allein ganz etwas anderes ist es, wenn man diesen Satz in dem Sinne versteht, daß unser Denken nicht über die Welterscheinungen, diesen unmittelbaren Rohstoff unserer Erfahrung, hinaus und auf deren innewohnenden aber nicht erscheinenden Grund zurückgehen könne. Eine derartige Beschränkung unseres Denkens findet ja vielmehr am Begriff des Causalitätsgesetzes selbst schon ihre klare Widerlegung. Ist uns denn dies Gesetz irgendwo als unmittelbares Wahrnehmungsobjekt in der Erscheinung gegeben? Oder ist es etwa aus den Erscheinungen abstrahirt als die bloße subjektive Regel der Verknüpfung derselben in unserem Wissen? Es ist klar, daß diese subjektivistische Fassung des „Gesetzes", auf welche allerdings Kant mehrfach hinauskommt, dem wirklichen Begriff desselben, wie er aus logischen Gründen schon gefaßt werden muß und thatsächlich in allen Wissenschaften zu Grunde liegt, keineswegs entspricht. Vielmehr verstehen wir darunter überall diejenige objektive Nothwendigkeit im Zusammenhang der realen Erscheinungen, welche der subjektiven Nothwendigkeit in der Beziehung von Grund und Folge im Denken entspricht. Ueberlegt man nun diesen Gedanken eines nothwendigen realen Zusammenhangs zwischen verschiedenen Erscheinungen, was der Begriff des Causalitätsgesetzes ist, etwas genauer, als es gewöhnlich geschieht, so führt er unvermeidlich zu weitergehenden Schlüssen. Wie geht es zu, müssen wir offenbar sofort weiter fragen, daß auf eine in A vorgegangene Veränderung mit Nothwendigkeit auch in B, C, D.. Veränderungen nachfolgen? und daß jede dieser Veränderungen genau auf die bestimmte Weise erfolgt, welche durch die vorangehenden bedingt ist, so daß wir, wo wir das Gesetz kennen, die ganze Reihe der Wirkungen aus der ersten gegebenen Ursache vorausberechnen können? Sagt man, dies beruhe eben auf der natürlichen Beschaffenheit

der wirkenden Kräfte A, B .., so ist dies zwar unbestreitbar wahr, aber die Lösung des Problems damit nicht gegeben, sondern nur zurückgeschoben. Denn würden die verschiedenen wirkenden Kräfte eine ursprüngliche zusammenhangslose Vielheit bilden, so wäre nicht einzusehen, wie dieselben überhaupt dazu kommen sollten, auf einander zu wirken und von einander Einwirkungen zu erleiden? noch weniger, wie auf jede besondere Einwirkung eine entsprechend bestimmte Reaktion erfolgen sollte? am wenigsten, wie alle diese unendlich mannigfaltigen Wirkungen und Gegenwirkungen unter einander kein sinnloses Chaos sondern eine vernünftige Ordnung des Ganzen bilden könnten? Dies alles wird nur dann begreiflich, wenn wir annehmen, daß die mannigfachen wirkenden Kräfte nicht eine ursprüngliche Vielheit selbstständiger Urwesen oder Substanzen seien, sondern nur die mannigfachen Erscheinungen einer ursprünglichen realen Einheit, der Urkraft, die den hervorbringenden Grund alles Besondern sowohl, wie dann auch in allem Besondern das einheitliche Band seines Zusammenwirkens oder sein Gesetz bilde.*) So ist dann jede in einem Theil vorgehende Veränderung unmittelbar zugleich eine solche in der substantiellen Einheit des Ganzen und ruft mittelst der Identität dieser Einheit in allen ihren Theilen mit logischer Nothwendigkeit die entsprechenden Veränderungen der andern Theile hervor; das Causalitätsverhältniß kommt so zuletzt auf ein Identitäts- oder Substantialitätsverhältniß hinaus;**) das Gesetz wird aus bloß formaler Verknüpfung zwischen den getrennten Vielen zur realen Bethätigung des substantiellen Einheitsgrundes innerhalb der Vielen. Und da erfahrungsgemäß das Causalitätsgesetz die Gesammtheit der Welterscheinungen verknüpft, so erkennen wir in ihm das Wirken des absoluten Weltgrundes. Auf diesen also schließt der kosmologische Beweis,***) nicht aus der Zufälligkeit, sondern aus der Gesetzmäßigkeit des Weltganzen.

Der teleologische Beweis, der aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf einen zwecksetzenden Urheber derselben schließt, ist schon in der alten Philosophie von Sokrates bis zu den Stoikern durch-

*) Vgl. Lotze, Mikrokosmus III, 481. Zeller, Abhandlungen, II, 18 f.

**) Vgl. Strauß, Dogmatik, I, 382. Auch Planck: „logisches Causalgesetz und natürliche Zweckthätigkeit", S. 13 ff.

***) Biedermann, Dogmatik, § 635.

gängig üblich; Kant nennt ihn den älteſten, klarſten, der gemeinen Menſchenvernunft angemeſſenſten Beweis, der jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene. Gleichwohl ſind auch gegen ihn von Kant und Anderen gewichtige Einwände erhoben worden. Zwar das Bedenken würde wenig beſagen, daß der Beweis, weil nur von der Form der Dinge ausgehend, auch nur auf einen Urheber dieſer Form, einen Weltbaumeiſter, nicht auf einen Weltſchöpfer führen könne; hierfür käme ja ſchon der kosmologiſche Beweis als Ergänzung zu Hülfe. Auch das weitere Bedenken, daß die Erfahrung uns doch keine unbeſchränkte Zweckmäßigkeit, ſondern im Einzelnen vieles Zweckwidrige zeige, fällt zwar gegen eine anthropomorphe Vorſtellung von göttlicher Zweckthätigkeit allerdings entſchieden in's Gewicht, trifft aber doch den Nerv des Beweiſes noch nicht. Der eigentlich entſcheidende Punkt liegt vielmehr in der Frage nach dem prinzipiellen Recht einer teleologiſchen Naturbetrachtung. Iſt es nicht am Ende blos eine ſubjektive Illuſion, welche in die Natur Zwecke hineinſchaut, indem ſie auf dieſelbe die Analogie eines menſchlichen Handelns nach Zweckvorſtellungen überträgt, während doch in der Natur Alles nach dem zweckloſen Mechanismus der Cauſalität verläuft? Wahrheit und Irrthum iſt in dieſem Einwurf eng verbunden, und es kommt Alles für unſere Frage darauf an, zwiſchen beiden klar zu ſondern.

Daß in der Natur das Cauſalgeſetz ſtreng und durchgehends herrſche, iſt nach dem eben vorhin beim kosmologiſchen Beweis Beſprochenen zum voraus völlig zuzugeben. Es wird ſich ſonach weſentlich darum handeln, ob Cauſalität und Teleologie ſich ausſchließende Gegenſätze ſeien? So, wie beide gewöhnlich gefaßt werden: jene als blindwirkendes Geſetz blos mechaniſcher Bewegungen oder Ortsveränderungen kleinſter Körper, dieſe als Anordnung des Einzelnen durch einen ihm äußerlichen Willen nach vorbedachten Zweckvorſtellungen — ſo gefaßt, ſage ich, ſchließen ſich beide allerdings aus und ſcheint nur die Wahl zwiſchen der einen oder andern Welterklärung übrig zu bleiben. Daß indeß dieſe Auffaſſung beiderſeits irrig, daß vielmehr Cauſalität und Teleologie, recht verſtanden, mit einander vereinbar ſein müſſen, dies wird zum voraus dadurch höchſt wahrſcheinlich gemacht, daß wir thatſächlich bei Betrachtung der Natur auf keine der beiden Anſchauungsweiſen verzichten können. Dies hat ſchon Kant mit größter Entſchiedenheit betont. Er ſtellt die Maxime der

mechanischen und die der teleologischen Naturerklärung als gleichberechtigt und gleich unentbehrlich neben einander; „über dem mechanischen das teleologische Prinzip gar ausschließen und, wo die Zweckmäßigkeit sich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Causalität zeigt, doch immer den bloßen Mechanismus befolgen wollen, muß die Vernunft ebenso phantastisch und unter Hirngespinsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine bloß teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, sie schwärmerisch macht".*) Die Vereinigung beider Prinzipien sucht nun zwar Kant zunächst auf subjektivistischem Wege, indem er beide für bloß regulativ erklärt; allein er kann sich doch nicht verhehlen, daß auch schon eine solche subjektive Vereinbarkeit auf ein objektives gemeinsames Prinzip hinweise, in welchem die Einheit der Zwecke und der wirkenden Ursachen begründet sein müsse; und er findet dieses Prinzip in einem „überſinnlichen Realgrund für die Natur", welchem vielleicht eine solche „intellektuelle Anschauung" untergelegt werden könne, für welche das Ganze und die Theile nicht, wie für unsern diskursiven Verstand, außer einander fallen, sondern in einander.**) Zu diesen Sätzen bemerkt E. v. Hartmann***) sehr gut: „Kant hat also den induktiv gegebenen Zwiespalt wirklich überwunden und sich nur durch seine falsche Erkenntnißtheorie davon abhalten lassen, dieses einheitliche Prinzip, weil es überſinnlich sei, näher zu bestimmen, obgleich es doch auf der Hand liegt, daß das eine der beiden Prinzipien, das teleologische, mit dem er unbekümmert wirthschaftet, ja gleichfalls schon überſinnlicher Natur ist". — Auf dem von Kant in seiner reifsten Schrift betretenen Weg ist dann die nachkantische spekulative Philosophie weiter gegangen. Schelling sagt im „transscendentalen Idealismus": „Das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus doch zweckmäßig ist .. Der Unterschied des Kunst- und des Naturprodukts beruht eben darauf, daß in jenem der Begriff nur der Oberfläche des Objekts aufgedrückt, in diesem aber in das Objekt selber übergegangen und von ihm schlechthin unzertrennlich ist;" und er erklärt diese Eigenthümlichkeit des Or-

*) Kant, Kritik der Urtheilskraft (Ausg. von Hartenstein) V, S. 426.
**) Ebendaselbst S. 422, 425.
***) „Wahrheit und Irrthum des Darwinismus", S. 154.

ganiſchen aus der noch unbewußten, weil noch nicht in den Gegenſatz von Subjekt und Objekt auseinandergegangenen Thätigkeit der immanenten Weltvernunft. Ebenſo bekennt ſich Hegel zu der ariſtoteliſchen und von Kant erneuerten Beſtimmung, daß das Lebendige als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten ſei: „das Lebendige iſt nur, indem es ſich ſelber zu dem macht, was es iſt; es iſt vorausgehender Zweck, der ſelber nur das Reſultat iſt“.*) Eben deßwegen aber, weil das Leben als Subjekt oder als Seele ſelber der Zweck iſt, d. h. ſich ſelbſt ſetzt und vollbringt, Produkt und Producirendes eines iſt, ebendeshalb darf man nach Hegel dieſe Zweckbeſtimmung, dieſe innere Harmonie der Theile und Funktionen nicht aus einem Andern außer dem Subjekt herleiten. Ebenſowenig erfordert die Correſpondenz des Organiſchen und Anorganiſchen eine äußere harmoniſirende Urſache; vielmehr iſt nach Hegel die Welt ſelbſt „Ein organiſches Leben, Ein lebendiges Syſtem; Alles was iſt, macht nur die Organe des Einen Subjekts aus; die Planeten, die ſich um die Sonne drehen, ſind nur Rieſenglieder dieſes Einen Syſtems. Aber damit iſt nur die Lebendigkeit geſetzt, noch nicht, daß die Weltſeele als Geiſt unterſchieden ſei von dieſer ihrer Lebendigkeit“.**) — So ſtark die Schopenhauer'ſche Philoſophie ſonſt der Schelling-Hegel'ſchen entgegentritt, in dieſem Punkt ſtimmt ſie doch ganz mit ihr überein: in der Verwerfung der bloß mechaniſchen Naturerklärung und Betonung der inneren Teleologie, die nur aus einem metaphyſiſchen (idealen) Prinzip erklärt werden könne. „In der That“, ſagt er***) im Einverſtändniß mit Ariſtoteles, den er gegen Lukrez, Bako und Spinoza lebhaft in Schutz nimmt, „es muß jeder gute und regelrechte Kopf bei Betrachtung der organiſchen Natur auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen beſtimmen, weder auf Phyſikotheologie noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie“. Die Hartmann'ſche „Philoſophie des Unbewußten“ kann geradezu als Metaphyſik der Teleologie bezeichnet werden, welche hier durch reiches

*) Hegel, Encyklopädie, §§ 352, 360.

**) „Beweiſe für das Daſein Gottes“, im Anhang zur Religionsphiloſophie (XII, S. 458 u. 462).

***) „Welt als Wille und Vorſtellung“, II, S. 389. Beſonders gehört auch hierher die Schrift: „Der Wille in der Natur“, in welcher u. A. die Polemik gegen die Lamarck'ſche (Darwin'ſche) Theorie beſonders Beachtung verdient (WW. 4, 43 ff.).

empirisches Material induktiv begründet ist. Aber auch nach Hartmann schließt die rechtverstandene, innere Teleologie keineswegs die Causalität aus, setzt vielmehr diese nothwendig voraus; ja „im Grunde sind beide doch nur herausgesetzte, gleichsam verselbständigte Momente eines logischen Prozesses; die logische Nothwendigkeit ist das einheitliche Prinzip, welches sich von der einen Seite gesehen als (anscheinend todte) Causalität der mechanischen Naturgesetzlichkeit, von der andern als Teleologie darstellt".*) — Im selben Sinne spricht sich Zeller**) dahin aus, daß zwar Alles in der Welt aus natürlichen Ursachen nach natürlichen Gesetzen hervorgehe und nichts aus dem Dazwischentreten einer von der Naturnothwendigkeit verschiedenen, auf diesen bestimmten Erfolg gerichteten Zweckthätigkeit herzuleiten sei; daß wir aber bei den natürlichen Ursachen nicht blos an mechanische denken dürfen, aus welchen das organische und bewußte Leben nicht zu erklären wäre; mit Rücksicht auf dieses müssen wir vielmehr die Welt als Ganzes, trotz der Naturnothwendigkeit, die in ihr waltet, ja eben wegen derselben, das Werk der absoluten Vernunft nennen; das Wirken dieser Vernunft aber müsse nicht als ein von Zweckvorstellungen geleitetes gedacht werden, sondern eben in seiner Vollkommenheit folge es einer unbedingten Nothwendigkeit, der logischen Nothwendigkeit der Sache selber. — Planck***) sucht endlich vom Begriff des Causalitätsgesetzes aus zu zeigen, daß nur dessen falsche, äußerlich-mechanische Auffassung, als wäre es ein bloßes Verhältniß zwischen den getrennten Theilen, auch den Gegensatz von Causalität und Teleologie zur Folge habe; hingegen bei richtigem Begriff der Causalität, als Hindurchwirken der centralen Einheit durch die Theile, zeige sich das Causalgesetz so wenig mehr im Gegensatz gegen die organische Zweckthätigkeit, daß diese vielmehr direkt im ursprünglichen Grundgesetz aller Wirklichkeit wurzele, nur dessen höhere Entwicklungsstufe, aber innerhalb desselben Grundverhältnisses von Theil und Ganzem, darstelle.

Es ist erfreulich, zu bemerken, wie über diese folgenreiche Frage die Urtheile der Philosophen von verschiedenen Richtungen in seltener Einstimmigkeit sich begegnen. So einstimmig, wie sie die Vorstellung

*) Ed. von Hartmann, „Wahrheit und Irrthum des Darwinismus", S. 160.

**) „Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung", in den Abhandlungen II, S. 549.

***) „Logisches Causalgesetz und natürliche Zweckthätigkeit", S. 129 f.

einer äußeren Teleologie ablehnen, wonach die Natur das Kunstwerk eines äußeren, nach Zweckvorstellungen wirkenden Urhebers wäre, ebenso einstimmig erklären sie es für unmöglich, die Natur aus bloßen mechanischen Bewegungsgesetzen zu begreifen, nach welchen die Atome sich hin und her gruppiren. Niemals läßt sich aus der Zusammensetzung von Theilen ein organisches Ganzes erklären, dessen Wesen eben darin besteht, daß die Einheit des Ganzen bestimmend wirkt auf die Besonderheit aller Theile, also nicht erst die Theile das Ganze machen, sondern das einheitliche Ganze sich selbst macht durch die Vermittlung der selbstgesetzten Theile. Niemals läßt sich aus irgend einem Mechanismus von räumlichen Bewegungen eine Empfindung, ein Bewußtseinsakt erklären, welche eben darin bestehen, daß eine centrale Einheit sich selbst von ihren Zuständen oder Theilbestimmtheiten unterscheidet und diese auf sich bezieht, indem sie sie als die ihrigen setzt; diese in der Unterscheidung und Beziehung des Unterschiedenen sich selbst bethätigende Einheit — wie gänzlich liegt sie ab von aller bloßen Aggregatvereinigung räumlich unterschiedener Theile! Da nun die Welt organisches, empfindendes und bewußtes Leben fortwährend hervorbringt, und nicht nur zufällig, sondern in offenbarem Hinstreben ihres ganzen Werdeprozesses auf eben diese Hervorbringung, so muß nothwendig der Grund der Welt dieser Wirkung entsprechend gedacht werden, d. h. derselbe kann nicht in der Materie, sondern muß in einem Immateriellen liegen. Aber auch nicht bloß als einfache, wirkende Kraft kann dieser Grund gedacht werden, sondern er muß dasselbe auf unendliche Weise enthalten, was jedes organische Leben auf bedingte Weise ist: eine Einheit, die nicht nur alles Besondere aus sich hervorgehen läßt, sondern die durch alles Besondere als durch ihre selbstgesetzten Mittel hindurch sich selbst als den einheitlichen Zweck dieser Mittel realisirt; der Weltgrund darf also nicht als bloße Substanz, einfaches Sein oder Wirken, sondern er muß als lebendige Seele gedacht werden, als die sich von ihren Vermittlungen unterscheidende und diese auf sich als Zweck beziehende centrale Einheit, als die aus ihren Besonderungen in sich reflektirte Thätigkeit des einheitlichen Ganzen (das eben vermöge dieser Reflexion in sich als „Subjekt" bezeichnet werden muß, im Unterschied von der bloßen „Substanz" des unendlichen Seins.) Soweit führt der teleologische Beweis im engsten Anschluß an den kosmologischen: beide zusammen

lassen uns die Welt als einheitliches gegliedertes Ganze, als unendlichen Organismus erkennen, in welchem dessen einheitlicher Grund nicht bloß als gesetzmäßig wirkende Kraft, sondern als organisirende, sich selbst zum Zweck setzende, somit zweckmäßig wirkende Seele sich bethätigt. Hingegen führen sie nicht auf einen äußeren Urheber, der nach vorbedachten Zwecken die Welt als ein von ihm getrenntes Kunstwerk hervorgebracht haben würde. Und nicht etwa, als ob sie zu diesem Gedanken nur nicht hinanreichen würden, sondern derselbe widerspricht geradezu dem, was der Kern beider Beweise ist; denn nach der wahren, mit der Causalität nicht im Zwiespalt sondern in Einklang stehenden Teleologie kann die Welt nur als der allumfassende Organismus betrachtet werden, der so gut wie jeder Einzelorganismus sich nach dem inneren Gesetz seines Wesens aus sich selbst heraus entwickelt, also einer von außen eingreifenden Zweckthätigkeit eben so wenig bedürftig wie fähig ist. Es leuchtet ein, daß so gefaßt*) dieser Doppelbeweis schon auch sehr bestimmte Prämissen für die Auffassung des Gottesbegriffs in seinem Verhältniß zur Welt enthält. Eben dies mag wohl der Grund davon sein, daß dieser Beweis neuerdings in theologischen Kreisen mißliebig geworden ist und mit Absicht hinter den moralischen zurückgestellt wird. Allein dies ist gewiß eine unrichtige, eine arg kurzsichtige Taktik. Denn wie sehr der moralische Beweis zur Ergänzung und Vertiefung des kosmo-teleologischen dienen mag, so wenig kann er doch dieses letzteren entbehren. Ohne diesen würde dem moralischen Beweis die objektive Basis fehlen und würde er zum bloßen subjektiven Postulat werden, dem eben die theoretische Beweiskraft abgeht. Erst, wenn es feststeht, daß in dem Seienden, welches unser Weltbewußtsein zum Gegenstand hat, schon von Anfang das Ideale, Geistige liegt, das Innewirken des Allgemeinen im Besondern, die Zweckbeziehung alles Einzelnen auf das Ganze: erst dann ist die Möglichkeit dafür gesichert, daß das Seinsollende, dieser Gegenstand unseres praktischen Selbstbewußtseins, nicht blos unsere — wie auch immer psychologisch motivirte — subjektive Idee, sondern der Ausdruck des absolut realen Willens des Ganzen sei. Wie es von Anfang des religiösen Bewußtseins ein wahrer

*) Es findet sich diese Fassung unseres Beweises schon sehr rein bei den Stoikern, wo sie mit dem Begriff der „Weltvernunft", die zugleich Weltgesetz und Weltzweck ist, unmittelbar zusammenhängt.

Vernunftinstinkt war, der schon in der naiven Phantasieanschauung das Reale idealisirte und das Ideale realisirte, so ist es in Wahrheit die Aufgabe des begrifflichen, philosophischen Denkens, im Realen, das den Weltgrund bildet, die Idealität, die Subjektivität oder Geistigkeit zu finden, um dann auch das Ideale, das unser subjektives Lebensgesetz und Ziel bildet, auf die absolute Realität, auf den objektiven metaphysischen Weltgrund, der zugleich das allbestimmende Weltgesetz ist, zurückzuführen.

Der moralische Beweis spaltet sich in den doppelten: Vom Dasein des absoluten Sittengesetzes in unserem Bewußtsein wird auf Gott als absoluten Gesetzgeber geschlossen, und für die Möglichkeit der Realisirung des Sittengesetzes in der Erscheinung wird Gott als absoluter Regent postulirt. Gegen den ersten dieser Schlüsse pflegt man einzuwenden, das Sittengesetz lasse sich nicht als von außen gegebenes Gebot betrachten, es gehöre vielmehr zur eigenen Natur des Menschen und sei nur in dieser Autonomie wirklich sittlich; durch die Ableitung desselben von einem äußeren Gesetzgeber würde die sittliche Selbstbestimmung und damit die eigentliche Würde des Menschen zerstört. Man wird diesen Einwand gelten lassen und damit allerdings die populäre Fassung unseres Beweises fallen lassen müssen, und dennoch kann der Kern desselben auch hier wieder in Geltung bleiben. Es verhält sich damit ganz analog wie vorhin beim teleologischen Beweis: wie wir dort die äußerlich-teleologische Betrachtung der Welt als Kunstprodukt eines äußeren Urhebers aufgaben und an ihrer Stelle die innere Teleologie des sich selbst zum Zweck setzenden organisirenden Weltgrundes gewannen, so lassen wir auch hier die äußere Gesetzgebung für den Menschen zwar fallen, erkennen aber dafür in der zur eigenen Natur des Menschen gehörigen autonomen Gesetzgebung die immanente Offenbarung des absoluten Willens im menschlichen.

Denn woher sollte doch dem Menschen das Bewußtsein eines seine Freiheit unbedingt bindenden Gesetzes kommen? Aus der Freiheit selbst? Aber diese ist ja eben durch das Gesetz verpflichtet und fühlt dasselbe nur zu oft als hemmende Schranke und peinlichen Richter, dessen sie gerne los wäre, wenn sie nur könnte; sie hat das Gesetz als die unbedingte Macht über sich, aber sie hat es keineswegs selber gemacht. Oder sollte das Gesetz aus der untermenschlichen

Natur kommen? Aber das Sittengesetz fordert ja gerade vom Menschen, daß er sich von den niederen, ungeistigen Naturtrieben frei mache, um sie als Herr und Meister zu beherrschen; wie könnte es da aus eben denselben Niederungen, über die es den Menschen erheben will, selber herstammen? Oder entspringt es etwa aus der menschlichen Gesellschaft? ist es eine Einrichtung, Erfindung, eine kluge Sicherheitsmaßregel derselben? Gewiß, nur innerhalb dieser Gesellschaft und durch sie kommt das Sittengesetz uns zum Bewußtsein und erhält es jeweils seine bestimmte Form, aber darum hat es doch noch lange nicht in ihr seinen letzten erzeugenden Grund. Vielmehr könnte kein Gesetz der Gesellschaft unsere Anerkennung als sittlich verbindliche Macht finden, wäre nicht a priori eine Gesetzgebung in uns, deren Grund viel tiefer reicht als alle positiven Gesetze, die sich zu ihr nur verhalten, wie die mannigfachen menschlichen Deutungen und Formulirungen eines an sich göttlichen, unbedingten, „heiligen" Willens. — In der That zeigt jede tiefere Analyse unseres sittlichen Bewußtseins, daß in ihm zugleich *mit* der Freiheit auch das unbedingte Gesetz für dieselbe gegeben ist; letzteres kann also nicht *aus* der Freiheit, weder des Einzelnen noch der Vielen, die wir Gesellschaft nennen, hergeleitet werden. Vielmehr weist dieser Gegensatz der beiden unzertrennlich mit einander im Bewußtsein gelegenen Glieder auf eine tiefere einheitliche Wurzel hin, in welcher die Freiheit mit der Nothwendigkeit ihres Gesetzes eins sein muß. Diese Einheit des Bewußtseinsgegensatzes kann nun aber nicht in der untermenschlichen Natur gesucht werden; denn die hier herrschende Nothwendigkeit ist von anderer, niederer Art als die sittliche; über jene *erhebt* sich die Freiheit, während sie der sittlichen Nothwendigkeit des Gesetzes sich *unterwirft*. Sonach weist der Bewußtseinsgegensatz von Freiheit und Sittengesetz auf einen geistigen Grund hin, der auch der Natur noch vorausliegen, also mit dem absoluten Weltgrund eins sein muß. Und es wird also dieser letztere nun als die Einheit der beiden Seiten des Willens gedacht werden müssen, welche sich in unserem Bewußtsein in den Gegensatz von Freiheit und sittlicher Nothwendigkeit auseinanderlegen. Hiernach bestimmt sich uns jetzt der Weltgrund als der freie Wille, der mit seinem vernünftigen Wesen schlechthin eins, also ebenso schlechthin nothwendiger wie freier Wille, oder mit einem Worte: *heiliger Wille*, Wille des

Guten ist. So allein kann er der Grund sein sowohl unserer Freiheit als unseres sittlichen Gesetzes; welches letztere nun von hier aus angesehen allerdings doch wieder als eins mit der Freiheit sich darstellt, aber freilich nicht mit der empirischen Freiheit des Einzelwillens, zu der es gerade den Gegensatz bildet, wohl aber mit der Freiheit des Willens an sich, mit dem allgemeinen Wesen des Willens, mit der unbedingten Freiheit oder mit dem göttlichen Willen. Das ethische Problem, wie der Wille in der Unterwerfung unter das sittliche Gesetz doch frei, ja erst recht frei sein könne, löst sich auf's einfachste durch solche Zurückführung dieses Bewußtseinsgegensatzes auf seine ursprüngliche und wesentliche Einheit in Gott. Und diese Einheit bleibt ja auch nicht bloß der dem Bewußtseinsgegensatz vorausliegende („transscendentale") Grund derselben, sondern sie tritt thatsächlich auch in dessen Wirklichkeit herein als die versöhnende Kraft der Aufhebung des Zwiespalts, als Prinzip realen Freiwerdens. Derselbe absolute Wille, der als der hervorbringende Grund unserer formalen Freiheit für dieselbe das unbedingte Gesetz ist, dem wir uns schlechthin unterworfen fühlen, er geht auch in unseren Willen selber ein und wird damit zur befreienden und versöhnenden Macht des Guten, durch deren Innewirken in uns der natürliche Zwiespalt zwischen Wollen und Sollen aufgehoben und somit eine ebensolche unbedingte, mit ihrem Gesetz einige Freiheit, wie sie in Gott ewig ist, auch in uns und für unser Selbstgefühl thatsächlich verwirklicht wird. In dieser Versöhnung unseres Bewußtseinszwiespalts von Freiheit und Gesetz und Erhebung desselben zur vollen und wahren, nur aus ihrem eigenen nothwendigen Wesen heraus sich bestimmenden Freiheit — in diesem religiös-sittlichen Prozeß unseres realen Freiwerdens, das doch nicht aus unserem blos formalen empirischen Freisein hervorgehen kann, liegt recht eigentlich die Erfahrungsprobe für die Richtigkeit der spekulativen Ableitung unserer sittlichen Anlage: die bedingte Freiheit und das unbedingte Gesetz unseres empirischen Bewußtseins sind um so gewisser auf die ewige göttliche Einheit von unbedingter Freiheit und unbedingter Nothwendigkeit als auf ihren realen Grund zurückzuführen, da auch nur in diesem ihrem einheitlichen Grund die Kraft ihrer thatsächlichen Einigung liegen kann.

Der moralische Beweis in seiner zweiten Form, wie er für die Realisirung des Sittengesetzes in der Erscheinungswelt Gott als Welt-

regenten postulirt, hat bei Kant die nicht eben glückliche Wendung erhalten, daß die praktische Vernunft das Dasein Gottes postulire zum Behuf der Herstellung des höchsten Gutes, welches in der Verbindung der vollkommenen Tugend mit vollkommener Glückseligkeit bestehe; während erstere Sache des Menschen selbst sei, stehe letztere nicht in unserer Gewalt, sondern sei von der Naturordnung abhängig, könne also nur von einem allmächtigen Gott in der unserer Tugend würdigen Weise beschafft werden. Daß mit dieser Argumentation sowohl der Kritiker der reinen Vernunft als der Rigorist des kategorischen Imperativs gleich schlimm aus der Rolle falle, ist oft und mit vollem Recht bemerkt worden. Besonders scharf hat Fichte gegen den hierin liegenden Eudämonismus protestirt: „Das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Sei dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder, oder sei es ein allmächtiger und allkluger Schöpfer — wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist's ein Götze; der Unterschied der beiden Systeme liegt blos in der Wahl der Ausdrücke, das Wesen des Irrthums ist in beiden dasselbe und bei beiden bleibt das Herz gleich verkehrt.“*) Man braucht diese Uebertreibung Fichte's nicht zu theilen und kann doch mit Schiller in der Kant'schen Forderung, daß die schwere Tugend schließlich durch göttliche Veranstaltung mit Glückseligkeit belohnt werden müsse, „eine Moral für Knechte“ finden. Schon Spinoza hatte gesagt, daß „die Seligkeit nicht Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selber ist“, da sie in der Liebe gegen Gott besteht; die Meinung der Menge aber, daß Frömmigkeit und Religion und Alles, was zur Tüchtigkeit der Seele gehöre, Lasten seien, für deren mühevolles Ertragen man nach dem Tod Belohnung anzusprechen habe, widrigenfalls man besser thäte, seinen Lüsten zu leben: diese Meinung erscheint ihm absurd.**) Auch Schelling sieht die wahre Unsittlichkeit darin, daß dem Menschen Tugend und Glückseligkeit noch Gegensätze seien, da doch eben darin

*) In der „Appellation an das Publikum wegen Anklage des Atheismus“, s. W. V, S. 219.

**) Spinoza, eth. V, prop. 41, 42.

die wahre Sittlichkeit bestehe, daß in der Erhebung der Seele zum Unendlichen die Gegensätze von Freiheit und Abhängigkeit, von Tugend und Glückseligkeit aufgehoben und also die Seligkeit nicht mehr Accidens der Tugend, sondern diese selbst sei.*) Hegel aber macht gegen das Kant'sche Argument geltend, daß die Sittlichkeit eben im Handeln bestehe, dieses aber selber schon die Verwirklichung der sittlichen Zwecke, also die Herstellung der Harmonie zwischen sittlicher Idee und Wirklichkeit sei, und daß sie also in dieser ihrer Zweckthätigkeit unmittelbar auch ihren Genuß, ihre Selbstbefriedigung mit sich führe.**)

Ist hiernach jedenfalls das Postulat eines Weltregenten zur Herstellung der äußern Vermittlung von Tugend und Glückseligkeit unhaltbar, weil schon auf unreinen, eudämonistischen Ansichten beruhend, so ließe sich doch immerhin dem Beweise die an Hegels Worte anknüpfende Wendung geben, daß doch die Möglichkeit der Realisirung der sittlichen Zwecke in der Erscheinungswelt ein ursprüngliches Organisirtsein der letztern auf die sittliche Idee hin voraussetze, also auf einen gemeinsamen Grund des Sittengesetzes und der Naturwelt zurückweise. Nur wäre hierbei freilich sofort daran zu erinnern, daß denn doch die Erfahrung uns keineswegs blos ein harmonisch friedliches Verhältniß zwischen Natur und Sittengesetz zeigt, vielmehr das Gute ebenso oft im Kampf mit den natürlichen Mächten der menschlichen und untermenschlichen Natur zu ringen hat und oft genug unter der feindlichen Uebermacht der Welt erliegt. Daß das Gute darum doch im großen Ganzen siegreich sei, ist also jedenfalls nicht unmittelbar objektive Erfahrungsgewißheit, welche zur Basis eines Beweises dienen könnte, sondern es ist zunächst nur ein subjektives Gemüthspostulat, eine Glaubensgewißheit, die erst selber der theoretischen Bekräftigung durch die Basis einer entsprechenden metaphysischen Weltanschauung bedarf. Unter Voraussetzung z. B. einer materialistischen oder auch Schopenhauer'schen Welterklärung stünde jenes sittliche Postulat völlig grundlos in der Luft und könnte seinem Optimismus jederzeit mit gleichem Recht der gegentheilige Pessimismus entgegengestellt werden; von der unmittelbar gegebenen Erfahrung

*) „Philosophie und Religion", s. W. VI, S. 53.
**) Phänomenologie, s. W. II, S. 450.

aus läßt sich der letztere so wenig widerlegen als beweisen, weil die empirischen Instanzen für das eine wie für das andere nie abgeschlossen sind, nie also auch sich summiren und gegen einander halten lassen. Was aber Gemüthspostulate betrifft, so sind diese immer subjektiv und dürfen nie mit objektiven Beweisen verwechselt werden. Dieser Mangel unseres „Beweises" wird sich nur durch Zuhülfenahme des metaphysischen Ergebnisses des kosmo-teleologischen ergänzen lassen. Haben wir nehmlich nach dem früher Bemerkten Ursache zu der Annahme, daß die Welt im Ganzen ein einheitlicher Organismus sei, in welchem alles Besondere gesetz- und zweckmäßig zusammenhänge und jedem Theil sein eigenthümliches Wesen und Wirken durch seine nothwendige Zweckbeziehung auf das Ganze vorgezeichnet sei: Dann — aber auch nur dann*) ist ja allerdings der Schluß gestattet, daß also auch die sittlichen Gesetze und Zwecke, die in unserer vernünftigen Natur angelegt sind, in nothwendigem Einklang stehen werden mit dem allgemeinen Gesetz und Zweck der Welt überhaupt, von der wir ja doch immer ein nicht unwesentlicher Theil sind, wenn auch nicht gerade ihr allerhöchster oder gar einziger Zweck, wie wir uns in verzeihlicher Illusion gerne einbilden. Ist aber das Sittengesetz in solchem einheitlichen Zusammenhang mit dem allgemeinen Weltgesetz, daß es nur gleichsam den Specialfall des letztern für das freie Handeln derartiger Wesen, wie wir Menschen sind, bildet: dann kommt unser Beweis ganz einfach auf dasselbe Resultat hinaus, wie der moralische Beweis in seiner ersten Form: wir haben dann das Sittengesetz mit seinem Recht auf objektive Geltung und Durchsetzung in der Welt zurückzuführen auf den absoluten Weltgrund, als den mit sich einigen oder heiligen Willen des Ganzen, der, wie jedem Theile, so auch dem Menschengeschlecht mit seinem besondern Wesen zugleich den Zweck seiner eigenartigen Selbstbethätigung gesetzt hat und diesen seinen menschheitlichen Zweck auch in der Ordnung des Ganzen und durch sie fortwährend durchsetzt, d. h. in Kraft und Bestand erhält.**) — Auf diese Weise ist die Unbedingtheit des sittlichen Bewußtseins in seiner vollen Würde und Geltung gewahrt

*) Vgl. Herder in der „Metakritik": „Anerkennt die Vernunft keine Ordnung und Harmonie in der Natur, so darf sie solche auch in der moralischen Natur nicht anerkennen".

**) Vgl. Biedermann, Dogmatik, § 633.

nicht nur, sondern auch auf dem Grund einer metaphysischen Weltansicht gestützt; ohne daß wir doch — wie dies meistens*) bei diesem Beweis geschieht — auf anthropocentrische und anthropopathische Teleologie gerathen würden, deren sich nun einmal eine rein wissenschaftliche (philosophische so gut wie physische) Weltansicht strenge zu enthalten hat.**) Geht hierbei auch der ganze bequeme Apparat der populären Physikotheologie verloren, so hat dabei, wie mir scheint, die wahre Religiosität erst gar nichts eingebüßt. Denn unmöglich kann ich mich überzeugen, daß es wahre und reine Frömmigkeit sei, welche z. B. beim Anblick des Sternenhimmels mit seinen unzählbaren Sonnensystemen nichts anderes zu denken hätte, als daß dies Alles nur „Reich der Mittel" sei für den Zweck unserer menschlichen Moralität!

Der ontologische Beweis will in seiner scholastischen Schulform (Anselm, Deskartes) aus dem Begriff Gottes, als des allervollkommensten Wesens auf dessen Dasein als eine der in jenem Begriff schon mit enthaltenen Eigenschaften oder Realitäten schließen. Mit Gründen des gesunden Menschenverstandes hat Kant, wie schon gleichzeitig mit Anselm der Mönch Gonilo („liber pro insipiente") diesen Beweis als unverständigen Schulwitz abgethan und es wird Niemandem einfallen, ihn in dieser Schulform wieder erneuern zu wollen. Wenn gleichwohl Hegel in seiner Antikritik der Kant'schen Kritik diesen Beweis rehabilitirt hat, so begreift sich's von selbst, daß dies nur dem Grundgedanken dieses Beweises, nicht aber jener unhaltbaren Form galt. Den Sinn, den Hegel mit diesem Beweis verband, drückt Strauß***) treffend so aus: „Nur insofern ist Hegeln das ontologische Argument beweisend, als ihm das Sein Gottes, welches er beweisen will, kein anderes ist als die Gottesidee, von der das Argument ausgeht; so wenig Hegeln das kartesianische „cogito ergo sum" ein Schluß, vielmehr unmittelbar das cogitare auch das esse des Menschen als Geistes ist: ebenso fällt ihm der ontologische

*) Besonders auffällig beim gegenwärtigen Neukantianismus. Uebrigens findet sich die in diesen Kreisen beliebte Form des moralischen Beweises schon ganz ebenso in Fichte's „Kritik aller Offenbarung" (s. W. V, 60), ist jedoch mit gutem Grund von Fichte selber später desavouirt worden (V, 179 f.).

**) Vgl. Zeller, Abhandlungen II, 539 f.

***) Dogmatik I, S. 400.

Schluß aus dem menschlichen Denken Gottes auf dessen Sein zum unmittelbaren Sein Gottes im menschlichen Denken und als das menschliche Denken seiner zusammen". Verstehen wir letzteres als Identität Gottes mit dem menschlichen Denken rundweg, so wäre dies — abgesehen von der Frage, ob es auch nur den Sinn Hegel's richtig träfe? — jedenfalls in dieser Weise ganz unhaltbar, da der Einwand hiergegen auf der Hand liegt, daß das menschliche Denken, das doch an der Bedingtheit und Beschränktheit alles Menschlichen Theil hat, unmöglich mit dem Absoluten eins sein kann. Das menschliche Denken ist ja abhängig sowohl von den Naturvoraussetzungen im Menschen selbst wie von der Welt als seinem gegebenen und nicht selbstgeschaffenen Objekt; es vollzieht sich auch nur in mühsamer Arbeit und allmäligem Fortschritt zur Wahrheit, unter stetem Kampf und steter Verwicklung mit dem Irrthum und ist somit nie vollendet, nie absolut.

Aber allerdings — und dies ist die Wahrheit an der Hegel'schen Wendung des ontologischen Beweises — ist das Denken ein geistiger Akt des Menschen, in welchem er sein Geistsein, sein Hinaussein über die Sinnenwelt, auf's unzweideutigste kundgiebt. Sind schon Empfindung und Bewußtsein überhaupt Zustände eines Subjekts, die sich nicht aus der Materie, aus mechanischen Atombewegungen erklären lassen, so ist nun vollends das eigentliche Denken, dies Setzen des Allgemeinen für das Ich und durch dasselbe, das direkteste Gegentheil alles materiellen Mechanismus, die Negation seines Außereinander durch die Funktion der idealen Synthesis desselben im Ich. Da nun hiernach die materielle Natur, aus welcher heraus unser menschliches Denken sich entwickelt und an deren Vermittlung es auch immer gebunden bleibt, offenbar der zureichende Grund dieses Geistesaktes, der so ganz über das Physisch-Sinnliche hinausgeht, nicht sein kann, so muß dieser Grund des menschlichen Geistesaktes in demjenigen geistigen Prinzip liegen, welches auch schon der Grund der Natur ist, also im unendlichen Geist. Ebendarauf führt folgende Betrachtungsweise: Das Denken ist spontane Thätigkeit des Ich, das hierin seinen eigenen ursprünglich ihm innewohnenden (logischen) Gesetzen folgt, die es keineswegs aus der Außenwelt durch Wahrnehmung empfangen hat; da alle Erfahrung als geordnet zusammenhängendes Wissen von der Welt nur dadurch zu Stande kommt, daß

der Rohstoff der Empfindungen vom Denken nach seinen eigenen logischen Gesetzen verarbeitet wird, so können diese Gesetze unmöglich selber aus der Erfahrung, deren Möglichkeit sie ja erst bedingen, herstammen, sondern sind die nothwendigen aprioriſchen Formen der Verknüpfung alles Bewußtseinsinhalts. Nun aber kommt das Denken, indem es seinen Stoff nach den in ihm selbst gelegenen Formen oder Gesetzen verknüpft, zur Erkenntniß der objektiven Wahrheit, d. h. nicht blos zum Wissen der einzelnen Welterscheinungen, sondern auch zum Begreifen der Formen oder Gesetze ihres Zusammenhangs. Das setzt offenbar voraus, daß die subjektiv-nothwendigen Formen der idealen Verknüpfung der Bewußtseinsphänomene (die logischen Gesetze) in genauer Uebereinstimmung stehen mit den objektiv-nothwendigen Formen der realen Verknüpfung der wirklichen Vorgänge und Dinge (mit den Seinsgesetzen, physischen und metaphysischen); denn sonst könnte das Denken in sich noch so richtig, seinen logischen Gesetzen entsprechend sein und hätte doch nicht die geringste Gewähr dafür, daß es auch objektiv wahr, mit dem Seienden in Einklang wäre; ja, es müßte auf jede Möglichkeit, die Wirklichkeit zu erkennen, gänzlich verzichtet werden, wenn die Denkgesetze mit den Seinsgesetzen im Zwiespalt lägen. Aber die Erfahrung selbst zeigt uns, daß dem nicht so ist, daß vielmehr die Gesetze, die unser Denken, aus dem Seinigen gleichsam nehmend, in die Welterscheinungen hineinträgt, auch wirklich in diesen liegen, da ja die Erscheinungen, die wir auf Grund der erkannten Gesetze berechnen und erwarten, auch wirklich unfehlbar eintreffen, die Conjunkturen der Gestirne im Weltall so gut wie die Leistungen der technischen Werkzeuge im täglichen Leben. Also die Uebereinstimmung der idealen, von der Außenwelt nicht entnommenen Denkgesetze und der realen, von unserem Denken nicht erschaffenen Seinsgesetze — sie ist Erfahrungsthatsache sicherster Art, weil alle Sicherheit unseres besondern Wissens auf ihr ruht. Wie aber erklären wir uns diese Uebereinstimmung? Es giebt nur die eine Möglichkeit, diese Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem Sein der Welt begreiflich zu machen: die Voraussetzung eines gemeinsamen Grundes beider, in welchem also Denken und Sein eins sein müssen, oder die Annahme, daß der absolut reale Weltgrund zugleich der absolut ideale Grund unseres Geistes, und also Beides der absolute Geist, die schöpferische Vernunft sei, die im Weltgesetz nach

ihrer realen, im Denkgesetz nach ihrer idealen Seite zur Erscheinung komme. Die Verknüpfung von Denken und Sein, Subjekt und Objekt im endlichen und abbildlichen Geisteswesen weist zurück auf deren Einheit im unendlichen Geist, als dem Grund und Urbild des unseren. Das ist der Sinn des „onto-logischen" Beweises, wie er schon im Worte angezeigt ist.*) Man kann ihn in diesem Sinn schon bei Plato angedeutet sehen, in dem Gedanken, daß die höchste Idee oder die Gottheit die Ursache sei sowohl des Seins als des Erkennens; an ihn schließt sich der Kirchenvater Augustin an, indem er öfter und in mehrfachen Wendungen des Gedankens unsere Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, zurückführt auf unser Theilhaben an Gott, der die substantielle Wahrheit, das unwandelbare Gesetz der Welt wie unseres Denkens sei.**) Neuerdings aber ist der Beweis nicht nur, wie oben gesagt wurde, von Hegel wieder zu Ehren gebracht worden, dessen ganze Philosophie man eine Ausführung seines Grundgedankens nennen könnte; sondern auch Schleiermacher kommt auf Aehnliches, wenn er die Gottesidee als die transscendente Einheit von Denken und Sein und als den Möglichkeitsgrund ihrer Verknüpfung in unserem Wissen bezeichnet. Der Unterschied ist nur, daß nach Schleiermacher diese Einheit bloß transscendenter Grund bleibt, nach Hegel dagegen auch in die Wirklichkeit unseres Bewußtseins, nehmlich eben als Denken der Wahrheit oder Gottes, hereintritt.

Und dies führt uns noch auf einen letzten Punkt dieses Beweises. Wie wir oben beim moralischen Beweis sahen, daß der einheitliche Grund unseres sittlichen Bewußtseinsgegensatzes von Freiheit und Gesetz auch als die einigende, versöhnende Kraft im Bewußtsein wirksam werde, so gilt nun auch hier wieder ein Gleiches. Der absolute Geist ist, wie wir eben sahen, der vorauszusetzende einheitliche Grund unseres allgemeinsten Bewußtseinsgegensatzes von Subjekt und Objekt, von Ich und Welt. Aber er bleibt nicht blos der dem Bewußtsein vorausliegende („transscendentale") Grund, sondern er tritt auch in den Gegensatz wirklich ein, als die ihn aufhebende, versöhnende Einheit: als das Gottesbewußtsein. In diesem haben wir früher, bei der psychologischen Analyse des religiösen Bewußtseins, die höhere

*) Vgl. Biedermann, Dogmatik § 639.

**) Augustin, de vera relig. 54. 57. 72. De trinit. VIII, 3. 4. XIV, 21. De civ. Dei VIII, 6. De lib. arb. II, 6, 9.

Einheit erkannt, in welcher der Gegensatz von Selbst- und Weltbewußtsein seine volle, auch praktische Aufhebung zur höheren, versöhnenden Einheit finde. Woher diese Einheit in den, empirisch betrachtet, ursprünglichen Gegensatz hereinkomme? diese Frage ließen wir dort als eine zunächst noch nicht zu lösende bei Seite liegen. Jetzt fällt uns ihre Lösung von selbst in die Hand. Das Gottesbewußtsein, in welchem sich der allgemeinste Bewußtseinsgegensatz, der von Selbst und Welt, auflöst, ist eben nichts anderes als das einigende Hereinwirken des transscendentalen Einheitsgrundes in das wirkliche Bewußtsein, das sich Aufschließen der absoluten Einheit im zwiespältigen Bewußtsein selbst zur Aufhebung seines Zwiespalts, es ist mit einem Worte die Offenbarung des absoluten Geistes im endlichen zu dessen Erhebung aus der Endlichkeit. So ist denn also die religiöse Thatsache des Gottesbewußtseins in seiner vollen praktischen Bedeutung, wie es die Versöhnung des tiefsten Zwiespalts zur höchsten Einheit ist, recht eigentlich die Erfahrungsprobe für die Wahrheit des ontologischen Beweises, es ist die Erscheinung der vom Denken gesuchten Einheit des Idealen und Realen innerhalb des unmittelbaren Bewußtseins, es ist die Selbstbezeugung, der Thaterweis des absoluten Geistes von sich selbst als dem Grund und Ziel des endlichen Geistes. Diese religiöse Wendung des ontologischen Beweises findet sich denn auch bei den christlichen Lehrern allenthalben in verschiedenen Formen; sei es in Form eines Syllogismus,*) der aus der Thatsache unseres Gottesbewußtseins zurückschließt auf eine diesem vorangegangene (supranaturale) Offenbarung Gottes; sei es in der mystischen Form einer unmittelbaren Gewißheit**) der Selbstbezeugung Gottes in uns, unseres Seins in Gott und Gottes Seins in uns; sei es endlich in der spekulativen, durch die Analyse des Welt- und Selbstbewußtseins vermittelten Erkenntniß, daß die Versöhnung dieses Gegensatzes, welcher die Wirklichkeit des

*) Der bekannte Schluß des Deskartes aus unserem Gottesbewußtsein auf die Ursache desselben in einer Offenbarung Gottes unterliegt nur seiner Form nach der Kritik eines Bayle und Strauß (Dogmatik I, 394), enthält aber als seinen wahren Kern den oben ausgeführten spekulativen Gedanken.

**) Sie ist der Angelpunkt aller Mystik, vgl. oben S. 297, in ihrer Beziehung zum ontologischen Beweis findet sie sich besonders bei Augustin (confess.) und bei Anselm (monolog.).

endlichen Geistes bildet, die Wirkung sei von der Aufschließung der Einheit im Gegensatz, des Wesens in der Wirklichkeit, des Grundes in der Erscheinung, des absoluten Geistes im endlichen.

Dieser Gedanke bildet den Abschluß der Beweise für's Dasein Gottes, die damit zu ihrem Ausgangspunkt, dem unmittelbaren Gottesbewußtsein, zurückgekehrt sind und also in geschlossener Kette den Kreislauf des sich mit sich selbst denkend vermittelnden religiösen Geistes darstellen, wie dies zu Anfang als ihre Aufgabe bezeichnet worden war. Und nichts anderes als dies ist ja überhaupt zuletzt die Aufgabe alles philosophischen Begreifens und Beweisens: die Thatsachen des Bewußtseins mit dem nothwendigen Grund desselben, dem Wesen des Geistes, denkend zu vermitteln und so sie ihrer Unmittelbarkeit und Zufälligkeit zu entkleiden, als denknothwendige Erscheinungen des Geistes zu erkennen. Wer dies nicht als „wissenschaftliche" Erkenntniß gelten lassen will, weil ihre Gewißheit nicht die der anschaulichen Demonstration ist, wie die Beweise der exakten Wissenschaften, nun, der wird dann wohl überhaupt die Philosophie aus der Reihe der „Wissenschaften" streichen müssen, mag dann aber auch zusehen, woher dem bloßen exakten Wissen, das es ja nur mit bedingtem Bewußtseinsinhalt zu thun hat, jemals die unbedingte, die letzte Gewißheit oder die aprioriſche Denknothwendigkeit kommen möge?

Das Ergebniß dieser Beweise ist nun also die objektive Wahrheit des Gottesglaubens, d. h. nicht blos die Erkenntniß, daß Gott sei, sondern auch, was er sei. Dieses beides läßt sich, so oft dies auch behauptet worden ist, in Wahrheit nie von einander trennen. Von welchem Objekt ich schlechterdings das Was nicht wüßte, von dem könnte ich auch nicht einmal das Daß wissen. Zu dem letztern komme ich durch Erfahrung der Wirkungen eines Objekts, seine Wirkungen aber sind ja eben die Bethätigungen seines Wesens, die Erscheinung also dessen, was es ist. Würde das Wesen in der Erscheinung nicht erscheinen, würde es hinter ihr verborgen bleiben als ein davon abgesondertes Ding ansich oder X, dann wäre die Erscheinung selber ein leerer Schein, dann aber könnte aus ihr auch nicht einmal auf eine Ursache derselben geschlossen, sonach auch nicht einmal das Daß eines Dings ansich als dieser Ursache behauptet werden. In diesen Abstraktionen eines scholastischen Scharfsinnes dreht sich die Reflexion

auf eine wahrhaft komische Weise im steten fruchtlosen Cirkel um sich selber. Um aus ihm herauszukommen, muß der Verstand zu Vernunft kommen d. h. er muß begreifen, daß diese Trennung von Wesen und Erscheinung nur von ihm selber gemacht ist, in der Wirklichkeit aber gar nirgends existirt, daß es kein Wesen giebt getrennt von seinen Erscheinungen, vielmehr dasselbe nur die Einheit ist, die sich in die Totalität der Erscheinungen entfaltet, und ebenso daß es keine Erscheinungen giebt getrennt vom Wesen, diese vielmehr nur die besondern Bestimmungen sind, die im Begriff des Wesens sich zur Einheit zusammenfassen. — Hiernach wird es sich auch jetzt uns nur darum handeln können, die besonderen Bestimmungen, die sich uns im Einzelnen bei diesen Beweisen ergeben haben, zur Einheit des Begriffs zu verknüpfen; und es wird auch hierbei wieder die Geschichte des Gottesglaubens uns als Leitfaden dienen, sofern ja auch in ihr eben diese Tendenz herrscht, die verschiedenartigen Bestimmungen der Gottesidee immer einheitlicher zu verbinden und Einseitigkeiten immer völliger zu überwinden.

Ergeben hat sich uns, daß Gott der absolute Grund der Welt ist, die Urkraft, welche die Vielheit aus sich hervorgehen läßt, aber auch in der Vielheit als die einheitliche innewirkende Kraft oder als Gesetz sich bethätigt; das absolute Leben, das durch die Vielheit der Theile hindurch sich selbst als den einheitlichen Zweck des Ganzen hervorbringt; der absolute Wille oder die mit ihrem Gesetz einige, heilige Freiheit, in welcher der Grund liegt sowohl für unsere Freiheit als für unser Gesetz; endlich der absolute Geist, die Einheit von Denken und Sein, in welcher der Grund liegt wie das Ziel unseres gegensätzlichen Bewußtseins oder unseres endlichen Geistseins überhaupt. Als die eine formale Grundbestimmung tritt uns hierbei das Absolutsein Gottes entgegen, als die andere reale Wesensbestimmung die Stufenreihe von Begriffen: Kraft, Leben, Wille, Geist; letzterer schließt die andern in sich und bildet also mit der Absolutheit zusammen die Wesensbestimmung Gottes. Dies Beides also, die Absolutheit und die Geistigkeit, zu einem widerspruchslosen Begriff zu verknüpfen, wird die Aufgabe der wissenschaftlichen Gotteserkenntniß sein; so lange keine widerspruchslose Einheit beider Bestimmungen erreicht ist, ist dies immer ein Zeichen, daß die eine oder andere derselben oder beide noch unrichtig gefaßt sind, sei es daß die Absolutheit als abstrakte,

negative, todte Unendlichkeit gedacht werde, oder daß die Geistigkeit als menschenartiges Einzelwesen verendlicht und also die Schranken der religiösen Gottesvorstellung als solche auch schon zum regulativen Kanon der Gotteserkenntniß gemacht werden.*) Wird hingegen die eine der beiden Bestimmungen einseitig, mit Verkürzung der andern berücksichtigt, so entstehen jene beiden Einseitigkeiten in der Fassung des Gottesbegriffs, deren Ueberwindung und Aufhebung zur höheren Einheit schon geschichtlich gerade als Aufgabe der christlichen Gotteslehre sich uns dargestellt hat. Denn wir erinnern uns, daß der vom praktischen Selbstbewußtsein ausgehende hebräische Gottesglaube von Anfang auf die von der Natur unterschiedene Geistigkeit Gottes hinzielte, im selben Maße aber, als diese reiner sich herausbildete, auch die Transscendenz Gottes über der Welt bis zur Trennung beider, die der verknüpfenden Mittelglieder bedurfte, sich steigerte; — was die deistische Verkümmerung der Absolutheit Gottes ist. Umgekehrt hat die griechische Spekulation von Xenophanes und Heraklit bis zu den Stoikern die Absolutheit Gottes als des All-Einen mit aller Entschiedenheit betont, hat aber in ihrem Monismus den Einen geistigen Grund und die Vielheit der sinnlichen Erscheinungen nicht streng auseinanderzuhalten vermocht, vielmehr Gott mit den Naturwesen vermischt, also seine Geistigkeit pantheistisch verkümmert. Es läßt sich auf Grund dieser geschichtlichen Vorgänge zum voraus erwarten und auch nicht schwer nachweisen, daß diese beiden Einseitigkeiten, die deistische und die pantheistische, ebensosehr an logischen Fehlern leiden wie mit Mängeln des religiösen Bewußtseins verknüpft sind.

Der Deismus will die Erhabenheit Gottes dadurch wahren, daß er ihn als einfaches geistiges (persönliches) Wesen über die Welt und aus der Welt hinausstellt, die Welt von ihm aus freiem Entschluß zeitlich hervorgebracht, aber dann so völlig, wie ein Kunstwerk von seinem Urheber, von ihm geschieden, in ihrem Bestand und ihrer Entwicklung von ihm wesentlich unabhängig, nur etwa seinen zeitweisen äußeren Einwirkungen und Eingriffen geöffnet denkt. Es ist

*) Beides zusammen, der falsche negative Begriff des Absoluten und die Geltung der religiösen Vorstellung von Gottes Persönlichkeit als unmittelbar maßgebender dogmatischer Aussage, ist bei Lipsius die Ursache, daß seine Gotteslehre nicht über die ungelösten (darum noch nicht unlösbaren) Widersprüche hinauskommt (Dogmatik § 257 u. ö.).

aber klar, daß diese vermeintliche Erhabenheit Gottes in ihr Gegentheil umschlägt: ist er außer der Welt, so wird er ja durch die Welt begrenzt, ist also selbst ein räumlich begrenztes Weltwesen außer dem Raum und der Welt, was der offenbare Widerspruch ist; seine Freiheit hat dann für gewöhnlich ihre Schranke, ja ist eigentlich völlig zur Ruhe gesetzt durch den naturgesetzlichen Weltlauf, und wenn sie sich einmal ausnahmsweise regen und bethätigen will, kann es nur geschehen mit Aufhebung und Durchbrechung der doch von ihr selber anfangs gesetzten Naturgesetze, also im Widerspruch mit ihrem eigenen früheren Thun; so wird dieser deistische Gott nicht nur ein um und um beschränktes, sondern dann auch wieder ein willkürlich-freies, sich selbst widersprechendes, zeitlich veränderliches Wesen, das sich nur dem Grade, keineswegs der Art nach von einem sehr mächtigen Menschen unterscheidet. Und mit dieser Verendlichung Gottes geht Hand in Hand die Entseelung der Welt; dieselbe wird herabgesetzt zur todten Maschine, die, ohne eigenes Leben und Streben, von fremder Hand einmal zusammengesetzt und aufgezogen, ihren öden Lauf abläuft nach mechanischen Gesetzen, die ein fremder Wille ihr vorgeschrieben; von einer Entwicklung aus eigener Triebkraft nach innerem Gesetz, von Eigenleben und Sichselbstbilden, was doch das Wesen alles Organischen nnd der ganzen Natur ist, kann dabei keine Rede mehr sein; entseelt ist die Natur, die den Griechen des göttlichen Lebens voll war.*) Der Mensch endlich, durch unendliche Kluft von dem jenseitigen Gott geschieden, kann diesen wohl als Schöpfer, Gesetzgeber und Richter ehren und scheuen, aber er kann mit dem Fernen unmöglich in eine Gemeinschaft des Lebens treten; das mystische Sich in Gott und Gott in sich wissen, was der Kern aller Religion ist, kann hier nicht im Ernste eine Stelle finden; der Gott, der als spröde außerweltliche Person überhaupt nicht in das Endliche eingeht, sondern dasselbe als seiner Natur unwürdig von sich ausschließt, kann auch nicht im Herzen des Menschen als Licht, Leben und Liebe wirksam werden; es giebt da keine Herablassung und Selbstmittheilung Gottes an den Menschen zur Befreiung desselben von den Banden der Endlichkeit, sondern der Mensch wird eben nur auf die gebundene Kraft

*) Vgl. Schiller's ergreifende Klage in den „Göttern Griechenlands", die ihr Echo durch die ganze moderne Welt, soweit sie im traditionellen Deismus befangen ist, gefunden hat und immer findet.

seines natürlichen freien Willens verwiesen, durch dessen Tugendstreben er dem fernen Gott sich nähern soll, — als ob nicht das Ziel der gottgleichen Vollkommenheit, alles unseres Strebens spottend, nur immer weiter vor uns her und von uns weg entfliehen würde! So entspricht der deistischen Gottesvorstellung eine gesetzliche Religiosität, die über den Abgrund, der den Sünder vom Heiligen trennt, nie hinwegkommt,*) und daher entweder im vergeblichen Jagen nach der Gerechtigkeit sich verzehrt oder dann zuletzt das fruchtlose Suchen nach Gottesgemeinschaft aufgiebt und mit dem Bewußtsein der (stets nur relativen) moralischen Rechtschaffenheit sich begnügt, d. h. an Stelle der lebendigen Religion eine kaum oder gar nicht mehr religiöse Moral setzt. Die Gesetzesreligion ist prinzipiell deistisch und der Deismus ist prinzipiell Gesetzesreligion. Aber freilich auch die Moral kommt bei ihm nicht zu ihrer reinen Wahrheit, weil ja nach deistischer Voraussetzung der Mensch dem Sittengesetz als dem Gebot eines äußern Herrn unterworfen und auf die Vergeltung eines äußern Richters angewiesen ist; daß das Gesetz des Guten das Wesen des Willens überhaupt, des menschlichen zusammt dem göttlichen sei, und daß der Wille des Guten seine Seligkeit in sich selbst finde — diese beiden Cardinalwahrheiten jeder tieferen Moral kann der Deismus nicht anerkennen; oder aber er wird, wenn er dies doch thun will, dann den göttlichen Gesetzgeber zur unwesentlichen Nebensache, zur bloßen Vorstellungsform machen.**) Dies aber wird überhaupt zuletzt das Schicksal des Deismus sein: je mehr er mit der Selbständigkeit der Welt und des Menschen vollen und konsequenten Ernst macht, desto mehr rückt ihm Gott in den nebelhaften Anfang aller Dinge zurück, verliert also für die wirkliche, bestehende Welt alle reale Bedeutung und wird dann zuletzt als eine praktisch bedeutungslose Vorstellung auch theoretisch vollends fallen gelassen, und an seine Stelle tritt die von Anfang selbständige, in sich begründete, selbst Gott seiende Welt. So schlägt der Deismus um in Pantheismus.

Der Pantheismus ist soweit im Recht, als er sich dem Deismus als Korrektur entgegenstellt; gerade tiefer religiöse Gemüther

*) Auch dies hat Schiller in den markigen Zügen des Gedichts: „Das Ideal und das Leben" zum klassischen Ausdruck gebracht.

**) Wofür das Kant'sche Verhältniß der Moral zum Gottesglauben das klassische Beispiel ist.

haben von jeher gegenüber der frostigen Gottesferne des Deismus sich von der Gottinnigkeit des Pantheismus lebhaft angezogen gefühlt. Daß er der deistischen Verendlichung Gottes gegenüber mit der göttlichen Absolutheit vollen Ernst macht und daher das Verhältniß Gottes zur Welt nicht als ein Außereinander, sondern als Ineinander beider („Immanenz") faßt, daher auch die Welt vom göttlichen Leben nicht entleert, sondern erfüllt, den Menschen vom göttlichen Geist nicht verlassen, sondern getrieben denkt: das ist das Wahrheitsmoment des Pantheismus, das jede tiefere Spekulation und die christliche erst recht anzuerkennen und durchzuführen haben wird; denn ohne diese Grundlage wären gerade die christlichen Cardinallehren von der Gottmenschheit und Versöhnung, von der Gnade und der Freiheit nach ihrem specifisch religiösen Sinn unverständlich und würden zu wunderlichen Umschreibungen für moralische Gemeinplätze entleert. Was aber den Pantheismus zu der dem Deismus entgegengesetzten Einseitigkeit macht, ist dies, daß er über der Einheit Gottes und der Welt den Unterschied in der Einheit übersieht und damit dann auch das Wesen Gottes selbst mit dem sinnlichen und getheilten Dasein der Welt vereinerleit, also seine reine Geistigkeit verkümmert. Auf ziemlich plumpe Weise geschah dies im (älteren) stoischen Pantheismus, der nicht nur den Weltgeist von Anfang zugleich als Weltstoff oder „Feuer" faßte, sondern auch mit dem volksthümlichen Polytheismus sich dadurch trefflich vertrug, daß er die Gottheit sich in die besondern göttlichen Naturkräfte vertheilen ließ. Wo hingegen die Einheit und Allgemeinheit des göttlichen Seins in abstrakter Weise, als das mit sich einfach identische Unendliche, festgehalten wird, da wird der Pantheismus zum „Akosmismus", d. h. das Dasein der Welt geht im alleinigen Sein Gottes unter, es wird das Endliche zum realitätslosen Schein herabgesetzt, bei welchem freilich nicht begreiflich wird, woher er entstehe? oder wie wir denn dazu kommen, diese Scheinwelt und unser eigen Scheindasein doch für wirkliche Existenz zu halten? Diese abstrakteste, akosmistische Form des Pantheismus finden wir bei den griechischen Eleaten (Parmenides) wie im indischen Vedantasystem,*) in der Neuzeit kommt Spinoza's Lehre von der absoluten Substanz wenigstens in ihren Consequenzen eben darauf hinaus, wie

*) Vgl. oben S. 337 und 353.

Hegel mit Recht bemerkt hat. Wenn nun Hegel dieſem ſtarren Sein der unendlichen Subſtanz, welche die Unterſchiede, die Endlichkeit von ſich ausſchließt, das unendliche Werden entgegenſetzte und eben in der Bewegung durch die Gegenſätze hindurch das Leben des abſoluten Geiſtes ſah, ſo hatte er zwar damit gewiß den Grundmangel nicht blos der ſpinoziſchen Subſtanz, ſondern auch der herkömmlichen theiſtiſchen, unter platoniſirender Abſtraktheit leidenden Gotteslehre getroffen und auf die nothwendige Correktur richtig hingewieſen; allein es begegnete ihm nun wieder genau derſelbe Fehler, wie ſeinem großen Vorgänger Heraklit: beiderſeits trat dem abſtrakten, bewegungs- und unterſchiedsloſen Sein ein ebenſo abſtraktes, ruhe- und einheitsloſes Werden gegenüber. Es iſt zwar keineswegs ſicher ausgemacht, ob überhaupt und wie weit dieſe Auffaſſung der Hegel'ſchen Gotteslehre im Sinne Hegel's ſelber war,*) thatſächlich aber jedenfalls (und nicht ohne ſcheinbaren Grund nach der dialektiſchen Methode) wurde ſie ſo verſtanden, daß Gott abſoluter Geiſt nicht an ſich ſelbſt ſchon und von Ewigkeit her ſei, ſondern es erſt durch den zeitlichen Weltprozeß hindurch werden müſſe, und daß er erſt im menſchlichen Denken ſein wirkliches Geiſtſein erreicht habe, zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt als Geiſt gekommen ſei. Es leuchtet ein, daß dieſer „Pantheismus des Prozeſſes", wie man ihn nicht unpaſſend genannt hat, die beiden Beſtimmungen der Abſolutheit und der Geiſtigkeit ſo wenig zur Einheit verknüpft, daß ſie vielmehr hier gerade in den ſchroffſten inneren Zwieſpalt auseinanderklaffen: ſoweit Gott abſolut, Grund alles Daſeins iſt, iſt er hier eben nicht ſchon Geiſt, ſondern reines Sein oder Nichts oder Werden; ſoweit er hingegen wirklicher Geiſt iſt, iſt er gerade nicht mehr abſolut, ſondern zeitlich geworden und in den Einzelgeiſtern getheilt. Und kann einem Gotte überhaupt noch Abſolutheit beigelegt werden, der, um zu ſeiner wahren Exiſtenz zu kommen, erſt den zeitlichen Werdeprozeß der Welt durchmachen muß? Iſt durch dieſe innerweltliche Zeitlichkeit die Abſolutheit Gottes nicht eben ſo ſehr zerſtört, wie im Deismus durch die außerweltliche Räumlichkeit deſſelben? Setzt es nicht überdies einen naiven anthropocentriſchen Standpunkt voraus, zu meinen, Gott habe von Ewigkeit her auf ſeine volle Exiſtenz warten müſſen, bis er dieſelbe vor etlichen

*) Vgl. oben S. 135, 143 f.

Myriaden von Jahren auf dem winzigen Planeten Erde in der Species Mensch endlich gefunden habe? Zu diesen logischen Fehlern kommt hinzu, daß der Pantheismus auch die Thatsache der Religion nicht zu erklären vermag. Ein religiöses Verhältniß des Menschen zu Gott kann es nicht geben, wenn der Mensch gar keine reale Existenz, sondern bloßer Schein — nach dem akosmistischen Pantheismus — wäre; ebensowenig aber dann, wenn Gott als Geist nur in den Menschen wirklich wäre, sonst nur als geistlose blinde Macht existirte; unvermeidlich würde daraus der irreligiöse Schluß gezogen, daß also das einzig wahrhaft Göttliche in der Welt die menschlichen Geister wären. So hat ja auch thatsächlich der „Pantheismus des Prozesses" im Atheismus und Anthropologismus von Feuerbach und (dem späteren) Strauß geendet.

Zeigt diese Kritik, wie die Verkümmerung der einen oder andern der beiden Bestimmungen, der Absolutheit oder Geistigkeit, zu unhaltbaren Einseitigkeiten in der Fassung des Gottesbegriffs führt, so liegt darin schon auch indirekt ein Beweis dafür, daß jede der beiden Bestimmungen, recht verstanden, von selber auf die andere als ihren Correlatbegriff führen werde. Und was heißt dies wohl, den Begriff des Absoluten recht verstehen? Vor allem wird er nicht blos als ein Superlativ von Größe gedacht werden dürfen, der doch immer nur ein Relatives bliebe, vom Endlichen nur dem Grade, nicht der Art nach verschieden; das Absolute kann sich zum Endlichen nicht blos verhalten wie das erste und oberste Glied in der Reihe alles Besondern, sondern wie das allumfassende Allgemeine zu dem Besondern, das in ihm befaßt ist. Sodann darf das Absolute auch nicht blos als die „schlechte Unendlichkeit" vorgestellt werden, als bloße Negation aller Bestimmtheit, als endloses einfaches Sein, das keine positive Aussage zuließe, weil jede solche seiner Unendlichkeit Eintrag zu thun schiene. Es ist dies der Grundirrthum aller abstrakten Reflexion, die Quelle der Leerheit des transscendenten Gottesbegriffs und der Leugnung der Erkennbarkeit Gottes von den platonisirenden Vätern an bis herab auf die Schleiermacher'sche Schule.*) Diesen Irrthum, den Spinoza auf die bekannte Formel

*) Vgl. Lipsius, Dogmatik § 257: „Alle unsere positiven Aussagen über das Absolute müssen die Absolutheit aufheben". Der ebendort stehende Satz, daß ohne die religiösen Nöthigungen die Philosophie auf den Begriff des Absoluten als

brachte: „Omnis determinatio est negatio“, widerlegt zu haben, ist das bleibende Verdienst der Hegel'schen Spekulation. „Das Absolute“ ist in Wahrheit so wenig ein bloß negativer Begriff, daß es vielmehr der allerpositivste, ja der allein schlechthin positive Begriff ist, denn es ist die Position des Seins schlechthin. Das Absolute ist das allgemeine Sein, welches der Grund ist seiner selbst und alles in ihm enthaltenen besonderen Seins; es ist als das unbeschränkt Allgemeine zugleich das Allerbestimmteste, denn es ist durch und durch von sich selbst bestimmt und alles Andere von sich aus bestimmend. Das Absolute bestimmt sich selbst, d. h. es setzt in sich, in seine einfache Einheit, Bestimmungen, Unterschiede, Gegensätze; so ist sein Sichselbstbestimmen oder Grundseinerselbstsein (seine „Aseität“) unmittelbar zugleich ein Sichvonsichselbstunterscheiden oder Grundsein des Andern seiner selbst, des Endlichen, der Welt (seine „Allmacht“). Aber eben deswegen, weil sein Setzen des Besondern nur der Akt seiner *Selbstbestimmung* ist, so *bleibt* es in diesem Besondern auch *bei sich selbst*; der Grund geht nicht in der Wirkung unter, die Einheit löst sich nicht in der Vielheit auf, sondern sie unterscheidet sich von ihr *als* Einheit; das Absolute ist nicht blos das Setzen der Unterschiede, sondern zugleich das Aufheben derselben in sich oder das Reflektiren aus den selbstgesetzten Unterschieden in die beharrliche Einheit seines Selbst; es ist das übergreifende Allgemeine, welches das Besondere nicht blos als sein Anderes *aus* sich setzt, sondern auch als das Seine, sein Eigenthum und Mittel, *für* sich setzt. Nur so, durch dies stete Reflektiren aus der Vielheit des Bedingten in die Einheit des unbedingten Grundes, bleibt das Absolute auch in dem Unterschiede die übergreifende, zusammenhaltende oder einigende Macht d. h. das Gesetz des Weltzusammenhangs. Schon der einfache Begriff des „Gesetzes“, diese fundamentale Erfahrungswahrheit, gründlich durchdacht, fordert schlechterdings eben diesen Begriff des Absoluten als der „energischen Einheit“, die nicht blos alles Besondere aus sich hervorgehen läßt, sondern auch *in* demselben sich als die beherrschende Einheit behauptet, indem sie jedes Bestimmte auf sich, als den allbestimmenden Grund und — dürfen wir gleich hinzusetzen — Zweck

einen schlechthin unvollziehbaren schon längst verzichtet haben würde, widerspricht zu deutlich der ganzen Geschichte der Philosophie, als daß er für mehr als eine unhaltbare dogmatische Hypothese gelten könnte.

desselben zurückbezieht. Nur in dieser Doppelthätigkeit: dem Ausgehen der Einheit in die Vielheit und dem Zurückgehen aus der Vielheit in die Einheit, dem Unterscheiden und Reflektiren kann das Leben des Absoluten bestehen, wie dies schon Heraklit's Tiefsinn gesehen hat, wenn er von dem „Weg des Logos nach unten und nach oben" sprach. Auf diese beiden Momente des Absoluten führen sich auch die beiden metaphysischen Eigenschaftsbegriffe zurück: Ewigkeit kommt dem Absoluten zu als dem Grund seiner selbst und alles Andern; denn als Grund seiner selbst kann es weder Anfang noch Ende haben noch zeitlicher Veränderung unterworfen sein, die ja immer ein Leiden durch Anderes wäre, als Grund alles Andern aber ist es auch die begründende und beherrschende Macht alles zeitlichen Werdens; sofern aber das Absolute im Besondern doch ganz bei sich selbst bleibt, und jedes Theil-Dasein in sich als die untheilbare Seins-Einheit reflektirt, so ist es in allem räumlich getheilten Dasein das raumlos in sich selbst seiende oder „allgegenwärtige" Subjekt; wie ja schon Augustinus unübertrefflich die Allgegenwart dahin erklärt hat, daß Gott ubique totus in semet ipso sei.*)

Hiermit sind wir nun aber durch die einfache begriffliche Analyse der Formalbestimmung des Absoluten ganz von selbst schon auch auf die Realbestimmung Gottes als Geist geführt. Denn eben jenes Sichvonsichunterscheiden und Insichreflektiren kennen wir ja am unmittelbarsten und bestimmtesten als die Funktion und das Wesen unseres Geistes und übertragen es erst von hier aus in abgeschwächten Analogieen auch auf das niedere, empfindende und organische Leben. Kommt aber dem Absoluten dieselbe Funktion zu, die wir als das Wesen unseres Geistes kennen, so kann sie ihm, dem Grunde unseres Geistes, unmöglich in geringerem Grade und in unbestimmterer Form zukommen als unserem eigenen Geiste. Und sonach folgt, daß der recht verstandenen Formalbestimmung Gottes als des „Absoluten" nur die Realbestimmung desselben als „Geist" wahrhaft entspricht. Dann haben wir aber gewiß auch das volle Recht, die beiden

*) Die Schleiermacher'sche Definition der Allgegenwart als der raumlosen Raumbegründung läßt gerade die Hauptsache: das positive „Insichsein" vermissen; was freilich nothwendig daraus folgte, daß er eben überhaupt den Begriff des Absoluten als des insichreflektirten Subjekts nicht kannte, sondern dasselbe nur als die in's Endlose hinauswirkende Kraft (Causalität) dachte, was bei der Bestimmung der göttlichen „Allwissenheit" besonders merklich und mißlich hervortritt.

Momente des absoluten Geistes mit denselben Namen zu bezeichnen, wie wir die analogen Funktionen unseres Geistes unterscheiden; wir werden also Gottes Setzen von Bestimmungen aus der Einheit seines Wesens heraus, dies Aeußern oder Objektiviren seines Inneren als seinen Willen bezeichnen, und sein Reflektiren alles Bestimmten in die Einheit seines Selbst zurück, dies Verinnerlichen oder Subjektiviren seines Aeußern als seine Vernunft. Unzertrennlich, wie diese beiden in uns sind, so sind sie es auch in Gott: Wille ist nur, wo ein Thätigsein aus dem eigenen, in sich reflektirten oder vernünftigen Selbst heraus stattfindet; Vernunft nur, wo eine Mehrheit von Bestimmungen durch die Selbstthätigkeit eines Subjekts zur für sich seienden Einheit zusammengefaßt wird, Selbstthätigkeit aber ist ja Freiheit, Wille. Will man endlich die Einheit selbst, aus welcher die Willensthätigkeit ausgeht und in welche die Vernunftreflexion zurückgeht, als das reine Insichsein Gottes von beiden noch unterscheiden, so würde auch die Bezeichnung desselben als Gefühl nach der menschlichen Analogie nicht zu verwehren sein.*)

Versteht man unter Theismus denjenigen Gottesbegriff, welcher dem Deismus und Pantheismus gegenüber die Wahrheitsmomente beider ohne ihre Einseitigkeiten und Mängel enthält, so ist einleuchtend, daß der hier gegebene Gottesbegriff, der die Absolutheit und Geistigkeit Gottes gleichsehr zu wahren und in ihrer inneren Einheit zusammenzufassen strebt, am passendsten als „theistisch" zu bezeichnen sein wird. Versteht man hingegen unter Theismus noch näher gleich den Begriff der „absoluten Persönlichkeit", so ist die Frage, ob dieser mit dem hier gegebenen Begriff sich ganz deckt? Versteht man unter „Persönlichkeit" einfach nur die Einheit von Wille und Vernunft oder das sich selbst bestimmende und seiner selbst bewußte Subjekt, dann könnte nach dem vorher Ausgeführten kein Bedenken dagegen sein, diesen Begriff Gott beizulegen. Ja, es ließe sich insofern füglich behaupten, daß nur in Gott die Persönlichkeit vollkommen sei, sofern nur in ihm die Selbstbestimmung eine unbedingt aktive, freie, und nur in ihm das Selbstbewußtsein das unbedingt allge-

*) Daß diese Deduktion des „absoluten Geistes" mit der Biedermann'schen bei aller Verschiedenheit des Ganges doch im Resultat genau zusammentrifft, bestärkt mich in der Ueberzeugung von der Richtigkeit des Grundgedankens, dessen Formulirung sich ja ohne Zweifel in verschiedener Weise denken läßt.

meine und einheitliche, Alles in die synthetische Einheit des Ich zusammenfassende sei.*) Allein eben hierin liegt nun doch auch ein so specifischer Unterschied des göttlichen Freiseins und Bewußtseins von der Art, wie beides der menschlichen „Persönlichkeit" zukommt, daß hieraus die gerechtesten Bedenken gegen die Anwendung dieses Begriffs auf Gott erwachsen.

In uns ist das Selbstbewußtsein zwar auch Unterscheidung unseres einheitlichen Selbst von der Mehrheit unserer Momente und Bestimmungen, aber zugleich Unterscheidung von der uns als äußeres Objekt gegebenen und als Schranke gegenüberstehenden Welt; unser Selbstbewußtsein ist immer im Gegensatz mit unserem Weltbewußtsein befangen; ebendamit hat unsere Freiheit stets ihre bedingende und hemmende Schranke an der ihr gegenüberstehenden Nothwendigkeit des objektiven Seins, der Welt. Dies beides kann in Gott sich nicht ebenso verhalten. Sein Selbstbewußtsein kann nicht im Gegensatz stehen zu seinem Weltbewußtsein, weil er ja dann für die Aufhebung dieses Gegensatzes selber einer höheren Einheit über sich bedürfte und selber also unter das getheilte endliche Sein fiele. Daraus folgt nun zwar keineswegs, daß Gott kein Selbstbewußtsein haben könne, wohl aber allerdings, daß sein Selbstbewußtsein mit seinem Weltbewußtsein eins sein müsse, letzteres nur die entwickelte Totalität des Inhalts des erstern bilde, wie auch manche Kirchenlehrer dies ausdrücklich erklärt haben.**) Die Wahrheit des Bewußtseins Gottes wird dadurch keineswegs aufgehoben, wohl aber die Scheidung zwischen Subjekt und Objekt überwunden und also ein wahrhaft unmittelbares Wissen Gottes von jedem Lebensmoment der Kreatur***) gesichert; und dies ist gewiß von hoher religiöser und metaphysischer Bedeutung. Es ist uns damit die Gewißheit gegeben, daß jede innerste unserer Regungen und Empfindungen unmittelbar in das Selbst Gottes reflektirt sei, gleichsam mitten durch sein Herz hindurchgehe und daß also unser kleines Dasein so eng mit seinem

*) Vgl. Lotze, Mikrokosmus III, S. 565 ff. Ihm hatte ich mich im „Wesen der Religion", S. 194 f. angeschlossen.

**) Nach Augustinus und Scotus Erigena besonders scharf Thomas v. Aquino, z. B. Summa I, 19, 2: Deus alia a se intelligit intelligendo essentiam suam.

***) Dies hat die kirchliche Dogmatik durch die Bezeichnung der göttlichen Allwissenheit als einer „intuitiven" ausgedrückt.

unendlichen Leben verknüpft, so sicher darin aufgehoben sei, wie der kleinste organische Theil im einheitlichen Leben und Empfinden des organischen Ganzen es ist. Auch metaphysisch aber ist uns die allumfassende Einheit des durch die Weltenräume und Zeitäonen vertheilten Daseins nur damit völlig gesichert, daß dies All in jedem Moment im centralen Focus des göttlichen Selbstbewußtseins zur Einheit verknüpft ist. Allerdings scheint dabei der Wechsel im zeitlichen Weltprozeß auch eine zeitlich fortrückende Aenderung des göttlichen Bewußtseinsinhalts unvermeidlich zu fordern und damit die Unveränderlichkeit Gottes zu gefährden; indeß dürfte es doch noch sehr fraglich sein, ob eine solche Reflexion der Zeit im göttlichen Bewußtsein undenkbar sei? Eine Veränderung des *Wesens* Gottes liegt ja darin noch lange nicht, und nur *diese* ist durch den Begriff der göttlichen Ewigkeit unbedingt ausgeschlossen. Daß hierin noch Schwierigkeiten liegen, welche noch weitere Probleme, wie eben das in den Begriffen Zeit und Ewigkeit gelegene, dem menschlichen Denken aufgeben, soll zwar nicht geleugnet werden; aber daraus folgt noch lange nicht, daß wir mit einem verzweifelten „Ignoramus et ignorabimus“ vor reinen Widersprüchen Halt machen müßten.

Mit dieser eigenthümlichen Beschaffenheit des göttlichen Selbstbewußtseins hängt aber weiter die seiner Freiheit zusammen. Auch diese kann nicht, wie bei uns, zu der Nothwendigkeit einen äußeren Gegensatz bilden, der dann wieder seine Aufhebung von einem höheren Dritten erwarten müßte; seine Freiheit muß vielmehr schlechthin eins sein mit der Nothwendigkeit seines Wesens, die in der Gesetzmäßigkeit der Welt zur Erscheinung kommt. Es ist ja auch ganz klar, daß nur so die göttliche Freiheit wirklich als *unbedingte* gedacht wird, wenn sie nicht am Weltgesetz, am nothwendigen Lauf der Dinge nach ihrer eigenen Natur, eine Schranke hat (gleichviel, ob sie diese Schranke zeitweise auch durchbräche — für gewöhnlich und zwar fast immer bliebe diese doch da). Da nun jedenfalls diese Naturnothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit der Welt eine unleugbare Erfahrungswahrheit ist, ja die Fundamentalwahrheit unserer denkenden Welterkenntniß, und eben als solche ja auch die Basis unserer denkenden Gotteserkenntniß (vgl. oben: kosmologischen Beweis): so läßt sich diese unumstößliche Wahrheit mit der ebenso sicheren Unbedingtheit der göttlichen Freiheit nur auf die *eine* Weise zusammenreimen, daß

wir eben beide nicht außereinander, sondern ineinander denken, daß also die göttliche Freiheit an der Nothwendigkeit des All nicht ihr Gegentheil oder ihre Schranke hat, sondern ihre eigene Erscheinung oder die vernünftige Form ihrer Bethätigung; was übrigens auch wieder damit zusammenhängt, daß, wie wir vorhin sahen, das göttliche Selbstbewußtsein an seinem Weltbewußtsein nicht sein Gegentheil sondern seinen eigenen Inhalt hat. Von welcher Seite wir auch ausgehen mögen, immer kommen wir auf dieses selbe Ergebniß bezüglich der Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, ein Ergebniß, das wohl als Cardinalsatz einer denkenden Gotteserkenntniß betrachtet werden mag und von den wichtigsten Folgen für den Begriff der göttlichen Allmacht, Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Schöpfung und Regieruug, kurz für die ganze religiöse Weltanschauung ist. Beiläufig bemerkt, zeigt sich auch an diesem Punkt recht augenscheinlich, welch' ein kurzsichtiger Unverstand es ist, wenn die spekulative Gotteserkenntniß, diese Wurzel jenes folgenreichen Cardinalsatzes, als etwas für die praktische religiöse Weltanschauung gleichgültiges und werthloses bezeichnet wird!

Blicken wir nun von hier aus auf die obige Frage zurück, ob sich die Anwendung des Begriffs der „Persönlichkeit" auf Gott empfehle, so müssen wir jetzt diese Frage offenbar *verneinen*. Denn es ist nicht zu leugnen, daß wir unter einer Persönlichkeit doch nicht blos Selbstbewußtsein und Freiheit im Allgemeinen verstehen — *dann* allerdings*) wäre jene Frage zu bejahen — sondern beide in derjenigen Form, wie wir sie *an uns* finden und wie wir sie *nach* dem eben Ausgeführten bei Gott gerade *nicht* denken dürfen. Das per-

*) Nur in *diesem* Sinn hatte ich im „Wesen der Religion" jenen Begriff verstanden; *insofern* nehme ich von dem dort Gesagten auch jetzt nichts zurück. Nur bin ich jetzt vorsichtiger geworden, da ich mich überzeugte, daß man durchgängig jenen Begriff in einem Sinn verstehe und zu Consequenzen benütze, die ich für unverträglich mit dem reinen Gottesbegriff halte und immer hielt. Denn ich mußte mir dabei sagen, daß ein Begriff, der erfahrungsmäßig überall diese Irrthümer hervorrufe, in sich selbst doch wohl einen Grund dazu bieten müsse. Und so überzeugte ich mich, daß allerdings diesem Begriff die Entgegensetzung des Einen gegen Andere, also die Endlichkeit der Existenzweise so wesentlich eigene, daß er mit der Absolutheit Gottes in unlöslichen Widerspruch tritt. Dies offen und rundweg auszusprechen, auch auf die Gefahr der stehenden Anklage auf „Pantheismus" hin, ist Pflicht der wissenschaftlichen Aufrichtigkeit

sönliche Selbstbewußtsein ist ein solches, das sich als Einzelwesen von andern solchen unterscheidet, sich als Theilganzes andern Theilganzen koordinirt und dem absoluten Ganzen untergeordnet weiß; das göttliche Selbstbewußtsein hingegen weiß sich als eins mit dem Welt-Ganzen. Die persönliche Freiheit ferner ist eine solche, die ihre besonderen Zwecke hat im Unterschied von, beziehungsweise im Gegensatz zu den Zwecken und Gesetzen des Ganzen. So reden wir ja insgemein von einem „persönlichen Regiment" z. B. in Staat oder Kirche und verstehen darunter allgemein gerade ein solches, das mit der vernünftigen, in der Natur der Sache selber begründeten Ordnung oder mit der Herrschaft des allgemeinen Gesetzes nicht im Einklang steht, in welchem also der Sonderwille eines Einzelnen gegenübersteht der Gesetzmäßigkeit des Ganzen. Und genau ebenso denken sich ohne allen Zweifel auch die Meisten, welche auf der „Persönlichkeit" Gottes bestehen, dessen Willen als einen solchen, welcher der Nothwendigkeit der Dinge gegenüberstehe, dessen persönliches Regiment mit der Weltordnung keineswegs eins sei, vielmehr für gewöhnlich seine Schranke an derselben habe, gelegentlich aber auch wohl, wie das persönliche Regiment eines menschlichen Herrschers in die verfassungsmäßige Staatsordnung, in diese ihn sonst beschränkende Weltordnung sich Eingriffe erlaube, sie durchbreche, suspendire, abändere und aufhebe. Es läßt sich nicht verkennen, daß diese populäre Ansicht von der allmächtigen Weltregierung Gottes mit dem Begriff des „persönlichen" Gottes in mehr als blos zufälligem Zusammenhang steht und durch denselben immer wieder sehr natürlich gefördert wird. Haben wir nun aber jene als unrichtig erkannt und uns überzeugt, daß die Freiheit Gottes, eben als nicht-bedingte, nicht-menschliche, eins sei mit der Weltnothwendigkeit: so ist es offenbar konsequenter und zur Vermeidung eben jener Irrthümer zweckmäßiger, den fast nothwendig dazu verführenden Begriff der „Persönlichkeit" in der wissenschaftlichen Sprache zum wenigsten von Gott fern zu halten. Die persönliche Vorstellung von Gott beruht zugleich mit der von seinem absstrakt freien oder Willkürwillen auf dem Ueberwiegen des praktischen Selbstbewußtseins und seiner Postulate über das theoretische Weltbewußtsein und seine Begriffe und Gesetze, also auf einem Ueberwiegen des semitischen über das arische Element in unserem Gottes-

glauben.*) Wir sahen schon, daß dies Ueberwiegen des einen oder andern der beiden Faktoren zu den Einseitigkeiten des Deismus oder Pantheismus führt. Wir werden also schon im Interesse der Ueberwindung dieser beiden Einseitigkeiten gut thun, den Begriff der Persönlichkeit, der so sehr stark nach der einen Seite hin gravitirt, zu meiden; zumal der Begriff des „absoluten Geistes" keineswegs ebenso dem Vorwurf, nach der entgegengesetzten Seite hin zu neigen, ausgesetzt sein kann, vielmehr eben die richtige Mitte und höhere Einheit beider Seiten darstellt, wie unsere Entwicklung desselben bewiesen haben dürfte.

Auch das Bedenken, daß das Aufgeben der „persönlichen" Gottesvorstellung das Interesse der Frömmigkeit beeinträchtige, dürfte bei schärferem Zusehen sich keineswegs als begründet erweisen. Gerade eine tiefere Frömmigkeit, wie die christliche, hat, wie wir wiederholt sahen, ihren Kern in dem Bewußtsein der den Zwiespalt von Selbst und Welt versöhnenden Einheit mit Gott, in dem Sich-in-Gott- und Gott-in-sich-wissen. Einem solchen Bewußtsein der Wechseldurchdringung (Immanenz) ist aber gewiß die Vorstellung der „Persönlichkeit" des religiösen Objekts nicht sonderlich günstig, da wir hiermit viel eher gerade die Vorstellung einer wechselseitigen Ausschließung zu verbinden pflegen. Daß eine Persönlichkeit in einer andern inwohnen könne, davon vermögen wir uns schlechterdings keine Vorstellung zu machen; hingegen daß unser endlicher Geist als Theilganzes im unendlichen als dem umfassenden Ganzen sei, und daß der göttliche Geist unbedingter Freiheit im unsern als Kraft unseres wahren Freiwerdens innewirke, dies ist ein vollkommen widerspruchsloser und leicht zu vollziehender Gedanke. Daher begreift es sich auch, daß erfahrungsgemäß immer gerade die tiefere mystische Frömmigkeit auf die persönliche Vorstellung Gottes wenig Gewicht gelegt hat, während die gesetzliche und deistisch moralisirende Religiosität naturgemäß in der Persönlichkeit die ihr zusagendste Form der Gottesidee findet. Aber „die Liebe Gottes", setzt sie nicht doch nothwendig die Persönlichkeit desselben voraus? Keine Frage, wir werden uns

*) Dies ist es, was im Wesentlichen auch Schleiermacher sagen wollte, aber unglücklich genug ausgedrückt hat in dem bekannten Satz der „Reden" (nach 1. Aufl.): Wo das Bewußtsein der Freiheit überwiege, habe man einen Gott und keine Welt, wo der Verstand, da eine Welt und keinen (persönlichen) Gott.

auch die göttliche Liebe am einfachsten unter dem Bilde der menschlichen, sonach als gemüthliches Verhältniß zwischen Person und Person veranschaulichen; allein wenn wir einmal über diesen Begriff nachzudenken anfangen, so kann es uns schwerlich entgehen, daß die Liebe Gottes doch nicht genau dasselbe sein kann, wie der sympathische Affekt des Menschen, der ja immer auch ein leidendlicher Zustand, ein Pathos ist; wir werden dann vielmehr auch in der göttlichen Liebe nur das, was in der menschlichen die selbstthätige Seite ist, wiederfinden, diese aber allerdings in vollkommenem Maße: die Selbstmittheilung seines heilig-seligen Geistes an und in den unsern, die diesem zur Versöhnung seines Zwiespalts, zur Befreiung aus seiner Endlichkeit, zum höchsten Gute wird. So gewiß nun schon in dem subjektiven Eindruck dieser erfahrenen beglückenden Wirkung der Grund davon liegt, daß uns die bewirkende Ursache derselben als „Liebe Gottes" erscheint, so ist diese darum doch keineswegs bloß der Ausdruck für eine subjektiv menschliche Betrachtungsweise, deren Wahrheit etwa problematisch wäre, oder gar nur im Widerspruch mit unserer denkenden Gotteserkenntniß gefühlsmäßig festgehalten werden könnte; nein, sondern das jener Erfahrung zu Grunde liegende göttliche Wirken ist auch in vollster Objektivität essentiell dasselbe, was die thätige Kraft in der menschlichen Liebe ist, nur ohne die der letzteren daneben zukommende endliche, pathologische Seite. So hat ja auch das Evangelium, das am bestimmtesten die Liebe als Gottes Wesen ausspricht, deren Verwirklichung eben darin gesetzt, daß Gott in uns und wir in Gott seien, also eben in jenes mystische Immanenzverhältniß von unendlichem und endlichem Geiste, welches der Persönlichkeitsvorstellung eher widerstrebt als entspricht. Dieser Punkt würde, wie mir scheint, eine gründlichere Erwägung seitens der theologischen Dogmatik verdienen, als er sie, soviel ich sehe, bis jetzt gefunden hat. Aber dies hängt mit dem kardinalen Punkt zusammen, in welchem die dogmatische Gotteslehre die Lösung der ihr durch die Geschichte gestellten Aufgabe noch immer zu suchen hat.

Die Offenbarung Gottes als der versöhnenden Liebe, dieser wesentliche Inhalt des christlichen Gottesbewußtseins, hat das unmittelbare religiöse Motiv zur Ausbildung der specifisch christlichen Gotteslehre im Trinitätsdogma gebildet. Es ist insofern zwar richtig, daß diese Lehre nicht aus metaphysischen Spekulationen über das Wesen

Gottes an sich hervorgegangen ist. Aber es geht viel, viel zu weit, wenn man in der Schleiermacher'schen Schule daraus folgert, daß die Trinität nur eine dogmatische Einkleidungsform für das christlich fromme Gefühl ohne jeden ontologischen Grund sei. Dies widerstreitet schon ganz einfach und offenbar der thatsächlichen Geschichte dieser Lehre. Schon aus der kurzen Skizze ihrer Entstehung, wie sie oben gegeben wurde, geht soviel deutlich hervor, daß in dem Gewebe dieser Lehre die religiösen Motive den Zettel und die metaphysischen Spekulationen den Einschlag gebildet haben. Das christliche Versöhnungsbewußtsein suchte seinen gedankenmäßigen Halt an einer entsprechenden Gotteslehre und fand diese in der von den Stoikern vorbereiteten spekulativen Logoslehre um so leichter und natürlicher, da diese ihrerseits schon auch das metaphysische Immanenzverhältniß in religiösem Sinn und nach derselben Richtung hin verwerthet hatte, in welcher die christliche Idee der Versöhnung Gottes und des Menschen oder der Gottmenschheit lag. Schon hieraus läßt sich schließen, und das bestätigt sich in der weiteren Geschichte der Trinitätslehre, daß es sich in ihr ebensowenig blos um abstrakte metaphysische Spekulationen als blos um subjektive Aussagen über religiöse Gefühle handelt; sondern darum handelt es sich dabei von Anfang bis heute, dem religiösen Erfahrungsbewußtsein in einem entsprechenden metaphysischen Gottesbegriff seine objektive und ontologische Grundlage zu sichern; oder umgekehrt: den Gottesbegriff metaphysisch schon so zu fassen, daß aus ihm nicht blos zufällig und nebenher, sondern wesentlich und nothwendig das christliche Bewußtsein von der versöhnenden Liebe Gottes sich ergiebt. Daß nun dieser in der Trinitätsidee gestellten Aufgabe gerade der Persönlichkeitsbegriff nichts weniger als günstig ist, haben wir oben schon gesehen; er ist es gerade, der das Dogma nicht über seine harten Verstandeswidersprüche hinauskommen läßt; er ist es eben damit auch, der die fruchtbaren Keime, die im Dogma an sich liegen würden, an ihrer Entwicklung gehindert, seinen Einfluß auf eine lebendigere Fassung des göttlichen Wesens wie auf tiefere Erfassung der Offenbarung und Erlösung unterbunden hat. So blieb zwischen der starren Trinitätslehre und der ebenso starren Gotteslehre ein gänzlich unvermittelter Hiatus. Offenbar wäre es die Aufgabe der Dogmatik, diesen Hiatus dadurch zu schließen, daß sie die in der Trinitätslehre enthaltenen Motive spekulativer wie reli-

giöſer Art zu ihrem Rechte kommen ließe und ſie im Gottesbegriff zum widerſpruchsloſen Ausdruck brächte. Und damit iſt ſchon auch geſagt, daß der eigentliche Maßſtab für den ſpecifiſch chriſtlichen Werth eines Gottesbegriffs nicht ſowohl, wie jetzt meiſtens vorausgeſetzt wird, in der Annahme der Perſönlichkeitsvorſtellung liegt, als vielmehr darin, wie weit er der Idee der Trinität (NB.! der Idee, nicht den Formeln!) gerecht werde.

Auch von dieſem-Geſichtspunkt aus ſcheint ſich mir der oben entwickelte Gottesbegriff durchaus zu bewähren. Der metaphyſiſche Gedanke, daß Gott der abſolute Geiſt iſt, der aus ſich als dem einheitlichen Grunde das Beſondere hervorgehen läßt, der ſich in dem Beſondern als das einigende Band behauptet und der daſſelbe auf die konkrete Einheit ſeines Selbſt als den Zweck alles Beſondern zurückbezieht und ſo letzteres in ſeiner Beſonderheit wieder aufhebt: dieſer Gedanke darf nur auf die ſpeciellere religiöſe Sphäre angewandt werden, und wir erkennen in ihm den Kern der Trinität. Der abſolute Geiſt iſt zuerſt der hervorbringende Grund für den endlichen Geiſt — der Schöpfer; dann geht er in denſelben auch ein als die wirkſame Kraft der Verſöhnung des endlichen Zwieſpalts, als die im Kampfe mit ihrem Gegentheil zum Siege ſich hindurchringende Kraft der Befreiung, — als der Erlöſer; und endlich erhebt er aus Streit und Leid den verſöhnten Geiſt zur Einheit mit ſich, zu jenem ſeligen Leben, das die ewige Harmonie des Ganzen in ſich ſelbſt widerſpiegelt und in dieſem Theilhaben an der Ruhe Gottes über allen Zwieſpalt der Endlichkeit emporgehoben iſt — der heilige Geiſt des Friedens, der Verklärung. Im Weſen des unendlichen Geiſtes alſo liegt dieſes dreifache Moment: er iſt der unendliche Grund des endlichen Geiſteslebens, die unendliche Kraft in demſelben und der unendliche Zweck ſeiner Beſtimmung, oder: das den Gegenſatz hervorbringende, das in ihn ſelbſt eingehende und das ihn zur Einheit in ſich aufhebende Prinzip, die Einheit vor, in und über dem Gegenſatz.*) — Hiermit ſtellt ſich uns die Dreieinigkeit der göttlichen Liebesoffenbarung als die unmittelbare Conſequenz der innergöttlichen Lebensmomente dar und zeigt ſich alſo die ökonomiſch-religiöſe Trinität als nicht bloß

*) Vgl. Römer 11, 36: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

subjektive Form unseres Gottesbewußtseins, sondern als objektive Wesenserscheinung Gottes selbst.

Alle weitere Ausführung dessen gehört in die Dogmatik; die Religionsphilosophie hat es nur mit der allgemeinen Idee dieser Lehre zu thun; mit dieser aber allerdings um so gewisser, da die Analogieen derselben sich vielfach auch auf außerchristlichem Boden finden. Wir kennen die indische „Trimurti" oder „Dreigestalt" von Brahma, Wischnu und Siwa, welche die drei Momente des göttlichen Lebens darstellen: die Schöpfung der Welt, die Erhaltung derselben in ihrem Bestand und zwar näher die Ueberwindung der in ihr einbrechenden Disharmonieen durch den immer auf's neue Mensch werdenden und als Mensch kämpfenden und siegenden Gott, endlich die Vollendung der Welt durch Zurückführung auf ihre göttliche Einheit, die hier freilich nicht in Verklärung, sondern in Verneinung der Welt sich vollziehen soll. Aber auch in der griechischen Religion drängen sich uns analoge Züge auf; so in der Dreiheit von Zeus, Apollo und Athene, welche Homer so oft wie eine einzige Gottheit zusammen zu nennen pflegt; Zeus der Vater der Götter und Menschen, Apollo der göttliche Sohn, der Mensch wird und Knechtsdienste thut, um als Stifter der kultischen Sühnung den Sterblichen, deren Loos er aus Erfahrung kennt, zu verzeihen,*) und endlich Athene, die Verkörperung der heiteren Ruhe und Verklärung nach siegreich vollbrachtem Kampf mit den gottwidrigen Mächten des Dunkels. Auch im Herakles-Mythus liegt dieselbe Idee: In Herakles, dem menschlichen Gottessohn, tritt das göttliche Leben in die Noth des Erdenlebens herein, um kämpfend mit dem feindlichen Geschick der Endlichkeit seine unendliche Kraft siegreich zu bewähren, und dann, des Irdischen sich entkleidend, einzugehen in der Götter seliges Reich, wo des Erdenlebens schweres Traumbild sinkt und in des Olympus Harmonieen die Menschheit ihre göttliche Verklärung feiert.

Wer, der Sinn hat für den Ideengehalt in den Dichtungen der religiösen Phantasie, sollte nicht in diesen und so manchen verwandten Zügen aus den Mythologieen aller Völker denselben Grundgedanken erkennen: daß das Göttliche nicht blos der jenseitige Grund ist des Endlichen, sondern daß es auch als unendliche Kraft in das Endliche

*) Aeschyl. Schutzflehende, V. 200: εἰδὼς ἀν αἶσαν τήνδε συγγνοίη βροτοῖς.

hereintritt, um im Kampfe mit seinen Disharmonieen es siegreich zu sich, in die ewige göttliche Harmonie des mit sich einigen Geistes zu erheben? Eben dies ist aber auch der Sinn der spekulativen Gottesidee; so innig geht auf dem entscheidenden Punkte das spekulative Denken Hand in Hand mit dem religiösen Gemüth!

Zweites Hauptstück.

Der Engel- und Teufelglaube.

Mit jener poetischen Naturanschauung der Urmythologie, welche die ganze Natur mit individuellem, menschenartigem Seelenleben erfüllte, war der Boden gegeben ebensowohl für den Gottes- wie für den Geisterglauben. Von den Göttern der Urmythologie unterscheiden sich die Geister ursprünglich nicht der Art, sondern nur dem Grade ihrer Macht und der Größe ihres Wirkungskreises nach: jene sind die principes inter pares, diese die dii minorum et minimarum gentium. Aber wie sich ihr Verhältniß zur Götterwelt für das religiöse Bewußtsein näher gestaltet und welche Bedeutung sie eben dadurch für die Religion gewinnen, dies hängt von Anfang her davon ab, welche Seite des Naturlebens sie repräsentiren, ob die wohlthätige, dem Menschen förderliche und angenehme, oder die wehethuende, verderbliche Seite der Natur, mit anderen Worten: ob sie zu den guten Geistern gehören oder zu den bösen.

Die ersteren verhalten sich zu den hohen Göttern überall als deren untergeordnete Diener, Gehülfen, Boten, Stellvertreter, Beamten und Satrapen. In dieser letztern Eigenschaft drängen sie sich in vielen Religionen, namentlich bei herabgekommenen, wilden Stämmen, so sehr in den Vordergrund des religiösen Bewußtseins, daß sie die eigentliche Gottheit im praktischen Cultus fast ganz verdrängen. Gleichwohl fehlt auch da, wo der Gottesglaube fast ganz im Geisterglauben aufgegangen zu sein scheint, das Bewußtsein davon nie ganz,

daß dieſe Geiſter nur die untergeordneten Mittelweſen und Stellvertreter der höheren Gottheit ſeien; ja nicht ſelten hat ſich die Ueberlieferung erhalten, daß in alten Zeiten die Himmelsgottheit den Menſchenkindern noch viel näher geſtanden und direkt mit ihnen verkehrt habe, und daß erſt allmälich, als die Menſchen ſich nicht mehr direkt an ſie zu wenden wagten, die vermittelnden Geiſter in Vordergrund getreten ſeien; wobei überdies bei manchen Stämmen auch fortwährend die höhere Gottheit die oberſte Appellationsinſtanz bildet, wenn man bei ihren niederen Stellvertretern ſeinen Zweck nicht erreicht hat.*) Es iſt dies alſo im Weſentlichen dieſelbe Erſcheinung, und fordert auch gewiß dieſelbe Erklärung, wie das Ueberwuchern des Heiligenkultus über den Glauben und Dienſt Gottes ſelbſt bei höheren Religionen, wie namentlich im katholiſchen Chriſtenthum zu gewiſſen Zeiten und bei gewiſſen Bildungsſchichten; ſo wenig man hieraus ſchließen dürfte, daß der chriſtliche Gottesglaube ſich aus dem Heiligenkultus durch aufſteigende Entwicklung herausgebildet habe, eben ſo wenig wird dieſer Schluß bei jenen wilden Religionen betreffs ihres Gottes- und Geiſterglaubens berechtigt ſein. Sondern wir haben in dieſem Ueberwuchern des letztern gegenüber dem erſtern ohne Zweifel ein bedeutſames Symptom von Degeneration der betreffenden Religionen zu finden, ein mit allgemeiner ſittlicher Erſchlaffung, Verwilderung und Zerſplitterung zuſammenhängendes Erlahmen der Kraft zur religiöſen Erhebung und des religiöſen Sinnes für das Erhabene. Insbeſondere dürfte namentlich die geſellſchaftliche Zerfahrenheit und Regelloſigkeit wilder Stämme mit dem diſſoluten Geiſterglauben und ſeinem Zauberſpuk in ebenſolchem urſächlichem Zuſammenhang ſtehen, wie in den höheren Naturreligionen die geſellſchaftliche Ordnung in Familie und Volk nachweislich in Wechſelwirkung ſtand mit der Conſolidirung der höheren Götterwelt und ihres monarchiſch zugeſpitzten Weltregiments.

Anders iſt das Verhältniß der böſen Geiſter zu der Gottheit: ſie ſtehen zu ihr ebenſoſehr wie zu den Menſchen in einem urſprüng-

*) Beiſpiele dafür aus den Religionen der Neger, der nordam. Indianer, der Polyneſier, der indiſchen Kolſtämme, der Japaneſen, der Mongolen, Finnen u. a. Turanier finden ſich vielfache in Waitz-Gerland's Anthropologie der Naturvölker; bei Tylor, Kulturgeſchichte, II, S. 313, 348 ff.; bei Caſtrèn, finniſche Mythologie, S. 160—190; bei Müller, Geſchichte der amerik. Urreligionen, und ſonſt.

lichen feindlichen Gegensatz. Dieser Dualismus ist in allen Religionen der Naturvölker vorhanden.*) Sein Motiv hat schon Plutarch klar bezeichnet. „Da nichts ohne Ursache entstehen kann, so muß das Böse wie das Gute einen besonderen Ursprung haben. Dies ist die Ansicht der meisten und besten Philosophen. Einige von ihnen nehmen zwei einander gleichsam entgegenwirkende göttliche Wesen an, wovon das Eine das Gute, das Andere das Böse schaffe; Andere nennen das Gute: Gott, das Böse: Dämon".**) — Die verschiedenen Namen und Formen, unter welchen die bösen Geister in den einzelnen Naturreligionen vorgestellt werden, können wir hier übergehen; es gehört dies in die Mythologie und Ethnologie, nicht in die Religionsphilosophie. Nur zwei Punkte verdienen von vornherein unsere Beachtung: der eine betrifft das Verhältniß der bösen Geister zur Götterwelt und der andere ihr Verhältniß zum menschlichen Cultus. In beiden Beziehungen lassen sich die größten und folgenreichsten Unterschiede zwischen den einzelnen Naturreligionen wahrnehmen.

In den einen gelangen die bösen Geister gar nicht zu einer konkreten Personifikation und ebensowenig zur Zusammenfassung unter einer monarchischen Spitze, sondern sie bleiben vereinzelte Unheilswesen von unbestimmter Gestalt und fließender Individualität, wie die Gespenster der Wüste, der Nacht, der Krankheit, des Todes; oder sie werden in Thiergestalt vorgestellt, besonders häufig als Schlange, Drache, Ungeheuer, oder auch als halbmenschliche Ungeheuer, wie Riesen, Titanen und Giganten, Medusen und Chimären, in welchen die Phantasie die verderblichen Wirkungen einzelner Naturerscheinungen, wie der erstarrenden Winterkälte oder der ausdörrenden Sommerglut oder der himmelstürmenden Gewitterwolken u. s. w. hypostasirt. In allen diesen Fällen stehen die vereinzelten Unheilswesen den guten Göttern und ihrem steten und zusammenhängenden Weltregiment an Macht so weit nach, daß sie diesen zwar wohl im Einzelnen Manches zu schaffen machen können, im Ganzen aber doch weder der Götterno ch der unter ihrem Schutz stehenden Menschenwelt etwas Ernstliches anzuhaben, wenigstens die Ordnung der Natur- und Culturwelt nicht umzustürzen vermögen. Natürlich daher auch, daß in

*) Vgl. Roskoff, Geschichte des Teufels I, S. 22. Dies treffliche Buch ist im Folgenden viel benutzt worden.

**) Plut. de Is. et Os. 45.

solchen Religionen die Menschen sich um die Unheilsmächte nicht allzuviel kümmern, ihnen mindestens keinerlei kultische Verehrung widmen, höchstens den Göttern im Kampf wider sie irgendwie beistehen und den göttlichen Sieg über die Unholde festlich begehen. So findet sich z. B. bei einzelnen Indianerstämmen die Sitte, bei bedenklichen Himmelserscheinungen, wie Sonnen- oder Mondfinsternissen, kampffertig auszurücken, um dem von den bösen Geistern der Finsterniß bedrohten Himmel durch Schlachtgeschrei und Abschießen von Pfeilen beizuspringen. Aehnlich glaubten die alten Arier Indiens dem Indra bei seinem Kampf mit dem Drachen der Finsterniß (Ahi) durch berauschende Soma-Opfer Muth und Kraft stärken zu müssen. Und unsere deutschen Ahnen müssen wohl ähnlicher Ansicht gewesen sein, da die mancherlei religiösen Gebräuche der 12 Nächte um Wintersonnenwende (die sich zum Theil noch jetzt als — christianisirte — Volkssitten erhalten haben) offenbar von der Absicht herrühren, den lichten Göttern im kritischen Wendepunkt ihres Kampfs mit den finstern und kalten Mächten hülfreich zu sekundiren. So naiv uns diese Anschauung erscheinen mag, so möchte ich sie doch weder unfromm noch unvernünftig nennen; im Gegentheil, ich finde darin den tieffrommen und höchst vernünftigen Gedanken, daß der Mensch dazu bestimmt sei, an seinem Theil zur Aufrechterhaltung der göttlichen Weltordnung mitzuwirken; es ist gerade ein kräftiger und gesunder sittlich-religiöser Optimismus, der in dieser thätigen Parteinahme beim Kampfe der Götter und Dämonen sich ausdrückt. Auch findet sich, wenn ich recht sehe, dies optimistische Verhalten zur bösen Geisterwelt vorzüglich bei Raçen und Stämmen von gesunder und kräftiger physisch-psychischer Organisation und von nicht zu ungünstigen äußeren Existenzbedingungen, wie eben bei allen Indogermanen, bei einzelnen Semiten, bei den glücklicher organisirten und situirten Stämmen der Indianer, Polynesier u. dgl.

Gerade das entgegengesetzte Verhältniß der bösen Geister zu Göttern sowohl als Menschen finden wir aber in andern Naturreligionen. Da konsolidirt sich die Ursache des Unheils der göttlichen Macht gegenüber in ebenso bestimmt ausgeprägter Personifikation und monarchisch zugespitztem Regiment, wie jene, und tritt ihr ebendarum auch als ebenbürtige, ja wohl eher überlegene Rivalin zur Seite. Ueberlegen nehmlich, wenn auch nicht gerade an sich, so doch

für das Empfinden des Menſchen, der ſich hier vielmehr den Tücken der böſen Gottheit ausgeſetzt, als unter dem Schutz der guten geborgen fühlt. Natürlich daher, daß ſo geſtimmte Menſchen gegen die böſe Gottheit nicht nur nicht gleichgültig bleiben, ſondern derſelben ſogar ihr überwiegendes Intereſſe zuwenden und ſich ihrer Bosheit dadurch zu erwehren ſuchen, daß ſie ihr, wie einem bösartigen Deſpoten, mit deſto ſklaviſcherer Unterwürfigkeit ihren Willen thun. Ein eigentlich religiöſes Verhältniß kann dies freilich nicht heißen, da in dieſem vielmehr die hülfreiche Gemeinſchaft des höheren Weſens geſucht wird, das Grundgefühl alſo ehrfürchtiges Vertrauen iſt. Vielmehr iſt der den böſen Göttern dargebrachte Dienſt ein Zerrbild des wirklichen Cultus, zu dem er ſich verhält wie theoretiſcher Seits der ihm entſprechende Aberglaube zum Glauben. Die pſychologiſchen Motive ſolcher Teufelsverehrung ſind ſehr bezeichnend in einem Gebet der Neger von Madagaskar ausgedrückt: „Zamhor und Niang erſchufen die Welt. O Zamhor, wir richten an Dich kein Gebet: der gütige Gott, der braucht kein Gebet. Aber zu Niang müſſen wir beten, müſſen Niang beſänftigen: Niang, böſer und mächtiger Geiſt, laß nicht die Donner ferner uns drohen! Sage dem Meer, in der Tiefe zu bleiben! Schone, Niang, die werdenden Früchte! Trockne nicht den Reis in der Blüthe! Laß nicht die Frauen gebären an Tagen, die Verderben und Unglück bereiten! Zwinge die Mutter nicht mehr, die Hoffnung ihres Alters im Fluſſe zu tödten (als Löſe-Opfer, verſteht ſich)! O verſchone die Gaben des Zamhor! Laß nicht alle, alle vernichten! Siehe, Du herrſcheſt ſchon über die Böſen; groß iſt, Niang, die Anzahl der Böſen, darum quäle nicht mehr die Guten!“ Letzter Satz iſt höchſt bezeichnend: Die Beter, als die Guten, fühlen ſich ſelbſt in keinerlei innerem Verhältniß zu dem böſen Gott, ſie ſtehen außerhalb ſeiner eigentlichen Herrſchaftsſphäre, zu der nur die Böſen gehören; ſie ſind ihm gegenüber alſo Fremde und Feinde, die in ihm keineswegs den rechtmäßigen Herrn anerkennen, ſondern nur ſeine thatſächliche Ueberlegenheit kennen und daher, wie beſiegte Feinde, um Schonung bitten. Wer ſieht nicht, daß das ein total anderes Verhältniß iſt, als das im poſitiv religiöſen Cultus? Und aus dieſem ſeinem Gegentheil ſollte der letztere herausgewachſen ſein? Unmöglich kann ich das annehmen. Vielmehr ſcheint mir die größte Wahrſcheinlichkeit dafür zu ſprechen, daß wir in dieſem Teufelsdienſt die

Folge eines verschüchterten und verdüsterten Pessimismus zu sehen haben, der nicht sowohl eine ursprüngliche, naturwüchsige Stimmung der gesunden Menschheit, als vielmehr Symptom der Erkrankung, der Entmuthigung, des allgemeinen Rückgangs, der schweren Krisis oder auch des unabwendbaren Untergangs von ganzen Völkern oder doch von einzelnen Generationen und Kulturepochen ist. Thatsächlich finden wir das Uebergewicht des Teufels über die gute Gottheit eben bei solchen Naturvölkern, wie den afrikanischen Negern, bei welchen auch sonst Alles darauf hindeutet, daß sie sich in einem Zustand der Verkommenheit, der abwärts gehenden Entwicklung befinden oder bei einem durch barbarische Priesterherrschaft mißhandelten Culturvolk, wie bei den Mexikanern zur Zeit der Entdeckung Amerika's, deren Religion fast aufging im grausamsten Menschenschlachten zu Ehren des bösen Gottes, des „schrecklichen" Huitzilopochtli. Daß in der Geschichte auch retrograde Entwicklung oft und viel vorkommt, das kann keine „Entwicklungstheorie" in Abrede stellen, die nicht in blindem Optimismus den „exakten" Blick für das Thatsächliche gänzlich eingebüßt hat. Zeigen sich doch ganz analoge Erscheinungen selbst in den höchsten Religionen als Krankheitssymptome ganzer Geschichtsepochen, wie die Teufelsangst des späteren Mittelalters ein solches unleugbar war.

Zwischen dieser pessimistischen Stellung zu der bösen Geisterwelt und dem vorhin beschriebenen optimistischen Verhalten zu ihr findet sich eine gewisse Mitte in den Naturreligionen der Aegypter und Vorderasiaten. Nach dem (späteren) ägyptischen Mythus wird Osiris, der Gott der wohlthätigen, segenspendenden Sonne, durch Set und dessen 72 Genossen erschlagen. Dieser Set oder (wie die Griechen ihn nannten:) Typhon bedeutet ursprünglich das zerstörende Sonnenfeuer, weiterhin alles dem Aegypter Verderbliche, wie den Glutwind und Sandsturm der Wüste, das unfruchtbare Meer, das gefährliche Krokodil und endlich auch das moralisch Verwerfliche, wie Lüge, Gottesleugnung, ausländische Sitte u. dgl. Die Macht des feindlichen Set ist zwar so groß, daß er im Verein mit seinen 72 Genossen, den heißen Hundstagen, die Wirkung der fruchtbaren Sonne, die Vegetation tödtet, aber im Sohne des Osiris, Horos, ersteht diesem sein Rächer: Das wiederkehrende Leben des nächsten Jahres macht den zeitweisen Sieg des bösen Prinzips wieder zu nichte. Eben diesen im Kreislauf des Naturlebens begründeten steten Wechsel zwischen

Leben und Tod, zwischen Sieg des guten und des bösen Prinzips stellen die vorderasiatischen Religionen in mehrfachen Formen dar; theils als Niederlage des guten Sonnengottes durch eine feindliche Macht — so in den mit dem Osirismythus nahe verwandten Sagen von Adonis oder von Herakles-Sandon-Simson; theils auch so, daß die beiden feindlichen Prinzipien als die entgegengesetzten Seiten im Wesen und Leben desselben Gottes erscheinen, der jetzt als lebenfreundliche und befruchtende Kraft (als Frühlingssonne), jetzt als lebenfeindliche, verdorrende Kraft (als Hochsommersonne) sich abwechselnd wohl- und wehethuend erweist und dem entsprechend auch vom Menschen entgegengesetzten Cultus nach diesen beiden Beziehungen fordert, bald durch üppige Lebensluft, bald durch blutige Askese und Menschenopfer. — In diesem Kreislauf des Naturlebens ist das gute und das böse Prinzip einander als ebenbürtig gleichgestellt; ein Kampf, der zu entscheidendem Siege führen könnte, findet nicht statt, und ebensowenig irgendwelche Mitwirkung des Menschen zum Sieg des Guten; wir sehen die rein naturalistische, ästhetische, aber in keiner Weise ethische, teleologische Stellung des Menschen zum Weltübel.

In eigenthümlichem Gegensatz zu allen diesen Vorstellungen stehen die zweier indogermanischen Völker, der Germanen und Perser. Beide denken von der bösen Geisterwelt weder so optimistisch wie die Griechen, welche die Götterkämpfe schon in ferner Vergangenheit durch den Sieg der Olympier ein für allemal entschieden sein lassen; noch so pessimistisch, wie die Teufelsdiener, welche den bösen Gott für thatsächlich überlegen über den guten halten; noch endlich so indifferentistisch, wie die Vorderasiaten, welche die Herrschaft beider in ewigem Kreislauf wechseln lassen. Sondern sie betrachten den Kampf beider feindlichen Göttermächte als einen noch immer fortdauernden, der erst in der Zukunft, am Ende der jetzigen Weltzeit, zum Austrag kommen soll; und zwar wird die letzte Entscheidung darin bestehen, daß die böse Macht in einer äußersten Kraftentfaltung ihren definitiven Untergang finden wird. Im Einzelnen unterscheiden sie sich wieder von einander mehrfach. Die germanische Anschauung ist die noch naturwüchsigere; der Dualismus ist noch nicht zu zwei ursprünglich geschiedenen feindlichen Reichen zugespitzt; es sind noch nicht reine Prinzipiengegensätze, die in Loki und den andern Göttern einander gegenüberstehen; sondern jede dieser beiden Seiten hat in sich selber

auch noch etwas von der andern, sie gehören innerlich als wesensverwandt noch zusammen und vertreten nur überwiegend je eine Seite des Weltdaseins. Loki (vielleicht = Schließer, vom Stamm: to lock?) ist Vater der Todesgöttin Hel und des Wolfes Fenrir, der Alles verschlingenden Zeit; er vertritt also die Endlichkeit alles Erdenlebens und damit zugleich die Beschränktheit der Macht der in ihm waltenden freundlichen Götter; er raubt der Erdgöttin ihren Schmuck, die grüne Vegetation, dem Gewittergott Thor seinen Hammer, die befruchtende Kraft des Sommers, er ist Schuld an dem Tode Balder's, des milden reinen Sonnengottes; aber auch die moralische Beschränktheit der Götter stellt er dar: er ist ihr böses Gewissen, der Verräther ihrer schwachen Stunden, der Mahner an ihr drohendes Schicksal. Um deßwillen ist er den Göttern verhaßt, und so sehr er ihnen auch wieder unentbehrlich zu sein scheint als kluger Rathgeber, so müssen sie sich doch seiner Tücken dadurch erwehren, daß sie ihn in Fesseln legen. Aber sie sind doch jeden Augenblick in Gefahr, daß Loki seiner Fesseln sich wieder entledige. Geschieht dies — und einmal wird es gewiß geschehen — dann wird er mit allen feindlichen Mächten sich zum letzten Entscheidungskampf wider die guten Götter aufmachen. In diesem werden beide Gegner sich gegenseitig vernichten, und dann wird die jetzige Welt in Feuer aufgehen. Zuletzt aber wird aus ihrer Asche eine neue Welt sich wieder erheben, in welcher ein neues Göttergeschlecht sein Friedensregiment führen wird. Dieser Schluß der germanischen Zukunftsperspektive ist sehr bezeichnend: der Weltkampf, der noch immer andauert, wird zwar mit der Vernichtung der feindlichen Mächte enden, aber nicht, ohne daß auch die jetzige gute Götterwelt jener Schicksal theilen müßte; es erfüllt sich damit nur ihr eigen Schicksal, das in ihrem Wesen schon liegt; denn zu innig ist sie mit dem Geist der natürlichen Endlichkeit verwandt, in sein nichtiges Wesen und Treiben verstrickt, als daß sie nicht auch sein endliches Zunichtewerden an sich selbst erfahren müßte. Es ist dies eine tiefsinnige Ahnung dessen, daß die Uebel des endlichen Daseins nicht überwunden werden können durch eine Götterwelt, welche selber noch an die Endlichkeit des Naturdaseins gefesselt ist, sondern daß nur dem unbedingt Unendlichen und Uebernatürlichen oder Geistigen das ewige siegreiche Weltregiment zukommen kann. Nur darum können hier die Götter ihres Widersachers nicht Herr werden, weil sie selber auch eine

ungöttliche Seite noch haben; in dieſem relativen Peſſimismus liegt alſo, genau beſehen, gerade der wahrhafte Optimismus verſteckt, der Glaube, daß nur das wahrhaft und rein Göttliche, dieſes aber auch ſicher und unwiderſtehlich den Kampf mit den feindlichen Mächten, in deren Endlichkeit ſchon auch ihre Nichtigkeit und Ohnmacht verbürgt iſt, zum Siege durchführe.

Die wichtigſte Stelle nimmt in der Geſchichte des Teufelsglaubens die perſiſche Zendreligion ein, welche auf die Reformation der alt-iraniſchen Naturreligion durch Zarathuſtra zurückgeführt wird. Dieſer Reformator der ariſchen Naturreligion in Iran fand den Dualismus ſchon vor, nicht blos ſo, wie er dieſer Religion auch ſonſt eigen iſt, ſondern noch geſteigert durch beſondere lokale Verhältniſſe in Iran. Die Bedeutung aber ſeiner Reformation beruht weſentlich darauf, daß ſie „den Gegenſatz wohlthätiger und verderblicher Kräfte in der Natur zu ſittlicher Bedeutung entwickelte, indem ſie den Gegenſatz nicht nur in der Außenwelt, durch den Kampf der göttlichen Weſen veranlaßt, beibehält, ſondern die Gegenſätzlichkeit mit dem Menſchen in engſte Beziehung ſetzt, denſelben nicht nur in die Mitte des Kampfplatzes ſtellt, ſondern ihn ſelbſt zum Kampfobjekt macht“.*) Der Gegenſatz iſt nicht mehr blos ein natürlicher, ſondern auch ein ſittlicher, der als ſolcher in der Geſchichte und durch dieſe zum Austrag kommen muß. Mit dieſer Vertiefung ſeiner Bedeutung verſchärft er ſich nun aber auch zur Entgegenſetzung zweier urſprünglich feindlicher Weltreiche, deren jedes unter einem perſönlichen Haupt ſteht; das Weltregiment theilt ſich zwiſchen zwei feindliche Götter. Der gute Gott iſt nach Zarathuſtra Ahuramazda (Ormuzd) d. h. der große Herr, auch der heilig Geſinnte (Spentomainju) genannt. Er hat die Welt gut geſchaffen und ſeine Reinheit in die Geſchöpfe gelegt. Er iſt umgeben von den guten Geiſtern, den Jazadas oder Amſchaspans, die gleichſam ſeinen Hofſtaat bilden, ſechs an der Zahl; ſie ſtellen perſonificirte Güter und Tugenden dar. Aber die gute Schöpfung des Ahuramazda wird von Anfang verunreinigt durch die Uebel natürlicher und ſittlicher Art, welche der böſe Gott Angromainju (Ahriman) d. h. der Uebelſinnende, in ihr bewirkt. Auch dieſer hat ſeine dienenden Geiſter: die böſen Daewas (von deva, eigentlich: glänzend, göttlich,

*) Roskoff, Geſchichte des Teufels, I, S. 119. Vgl. zum Folgenden: Tiele, de Godsdienst van Zarathustra, S. 106 ff.

hier in's Gegentheil verkehrt, ähnlich wie auch sonst die früheren Naturgötter in der sie verdrängenden höheren Religion zu Teufeln herabsinken). Zum Reich Ahura's gehört Licht und Leben, fruchtbare Erde, erquickendes Wasser, glänzende Metalle, fruchtbare Bäume, reine Gedanken, wahrhaftiges Wort, gute That. Zum Reiche Ahriman's gehört: Winter, Hitze, Stürme, schädliche Thiere, Krankheiten, Sünden, namentlich die der Unzucht und der Lüge. Diese beiden Reiche stehen sich also von Anfang feindlich gegenüber; auch Ahriman ist nicht erst aus einem guten Geschöpf böse geworden, sondern es von Anfang gewesen, insofern ist er so selbständig, wie Ahura; beide entstammen ja einfach der Erfahrungswahrnehmung, daß in der Welt Gutes und Böses immer zusammen, keines ursprünglicher ist als das andere. Gleichwohl ist Ahriman in der Zendreligion dem guten Gott und Weltschöpfer nicht völlig ebenbürtig; er ist nicht eigentlich Schöpfer einer der guten Welt Ahura's substantiell gegenüberstehenden andern Welt, sondern nur Urheber des Unreinen innerhalb der Geschöpfe Ahura's, das sich freilich sofort in jede Schöpfung des letztern eindrängt, aber doch im Grunde nur eine Seite derselben, eben ihre Ungöttlichkeit oder Endlichkeit darstellt. Und so wird denn auch das Reich des bösen Ahriman nicht ewig bestehen, sondern in einem letzten Entscheidungskampf einst dem Ahura unterliegen, Ahriman wird vernichtet, seine Anhänger, wie es scheint, durch ein Läuterungsfeuer gereinigt werden. Bis zu diesem Ausgang jedoch zieht sich der Kampf beider Reiche durch die ganze Geschichte hindurch; der Mensch aber, in die Mitte beider feindlichen Mächte gestellt, hat die Aufgabe, sich an diesem Weltkampf selbstthätig zu betheiligen, für die Zwecke des guten Gottes und gegen die des bösen zu wirken, sich rein zu halten an Leib und Seele und das Leben überall thätig zu fördern, besonders durch fleißige Kultur des Bodens. In solchem Thun erweist er sich als Anhänger Ahura's, während Unreinheit, Trägheit, Lüge den Menschen in die Gewalt Ahriman's bringen. Dabei wird jedoch vorausgesetzt, daß der Diener Ahura's für sein gutes Thun vom guten Herrn der Welt Lohn, der Diener Ahriman's hingegen die gerechte Vergeltung in der Vereitelung seines bösen Beginnens davontrage. „Wer dieses wirkliche Leben zum größten Gedeihen bringt, dem wird als Lohn das Leben des Körpers und der Seele zu Theil; den Gutes Thuenden wird gute Wesenheit, den Nichtigen Nichtigkeit;

so laßt uns als Forterhalter dieses Lebens wirken!" Hiernach fällt doch im Grunde die positive Macht über die Welt nur dem Ahura zu, während Ahriman nur die Personifikation der „Nichtigkeit" ist, eine negative Größe, die sich durch ihren inneren Widerspruch selbst vernichtet. — Insofern ist der Dualismus der Zendreligion doch kein absoluter und streift ganz nahe an Monotheismus. Gleichwohl ist von ihm nicht blos die jüdisch-christliche Dämonologie, sondern auch der reine Dualismus ketzerischer Systeme wie des manichäischen ausgegangen.

Schon der alte Hebraismus kannte Geister höherer und niederer Art, göttliche und unreine. Die ersteren sind ohne Zweifel unter der „Heerschaar des Himmels" zu verstehen, was nicht ausschließt, daß wir dabei auch an die Gestirne denken können, da diese dem ganzen Alterthum selber auch als lebendige und persönliche Wesen galten. Auch als „Götterssöhne", zum Theil von stark mythologischem Charakter,*) werden diese höheren Geister bezeichnet. Mit diesen Gestalten der altsemitischen Naturmythologie hat sich dann der Monotheismus einfach dadurch auseinandergesetzt, daß er sie zu Dienern des Einen Gottes machte: sie bilden seinen himmlischen Hofstaat, seine Rathsversammlung, sein Heerlager, seine Boten, die Werkzeuge seines Wirkens, und als solche nicht selten die von Gott selber nicht persönlich bestimmt unterschiedene Erscheinungsweise seiner Offenbarung und Allmacht. Bestimmter ausgebildet hat sich der Engelglaube erst in nachexilischer Zeit und unter persischem Einfluß, es treten jetzt bestimmte Namen von Engeln auf, wird eine Siebenzahl (nach dem Hofstaat Ahura's) erwähnt, eine Engelhierarchie angedeutet. Wichtiger aber noch ist, daß in Folge des persischen Einflusses sich erst ein Gegensatz von guten und bösen Engeln auszubilden begann. Zwar kannte auch schon der alte Hebraismus unreine Geister, wie z. B. Wüstengespenster, zu welchen der Asasel, dem der Sündenbock zugeschickt wurde, gehört haben wird; aber dieselben hatten noch keine religiöse Bedeutung. Eher kam eine solche jenen Engeln zu, welche die göttlichen Strafen in der Welt auszuführen haben („Würgengel") oder die Ankläger der Bösen vor Gott machen, wie der Satan im Buche Hiob oder im Propheten Sacharja. Obgleich hier schon die

*) Siehe 1. Moses 6, 2—4.

Freude an Verdächtigung der Frommen dem eigenen Böſeſein Satans nahekommt, ſo ſteht derſelbe doch noch nicht auch im feindlichen Gegenſatz zu Gott, dem er vielmehr noch ſtrenge untergeordnet und als Werkzeug ſeiner Regierung (gleichſam als Staatsanwalt ſeiner Juſtiz) dienſtbar iſt, wie er ja unter den „Söhnen Gottes“ d. h. den Engeln noch ſeine Stelle hat. Aus dieſem Verkläger wird dann im Buch der Weisheit der neidiſche Verleumder (διάβολος), durch welchen der Tod in die Menſchheit gekommen — eine Anſicht, bei welcher perſiſcher Einfluß mitgewirkt zu haben ſcheint. Und wenn im Buche Tobi der Wolluſtdämon Asmodi dem Engel Raphael feindlich entgegengeſetzt iſt, ſo erinnert hier ſchon der Name an den perſiſchen Urſprung.

Zur Zeit Jeſu war der Dämonenglaube ein weſentliches Element des hebräiſchen Volksglaubens, und derſelbe wurde von größter Bedeutung auch für das Urchriſtenthum; ſo ſehr, daß man wohl ſagen kann*): nächſt dem Meſſiasglauben bildete der Teufelsglaube den andern der Pole, um welche ſich das urchriſtliche Bewußtſein drehte. Waren ſchon vor Jeſu im Volksbewußtſein die einzelnen Dämonen zu einem Reich des Böſen unter dem monarchiſchen Haupte Satans zuſammengefaßt worden, ſo war es um ſo näher liegend, daß Jeſus, der ſich zum Stifter und Haupt des Gottesreiches berufen wußte, im Teufel ſeinen perſönlichen Widerſacher ſah, und in der Heilung der Kranken, welche von Dämonen beſeſſen zu ſein ſchienen, einen weſentlichen Theil ſeiner meſſianiſchen Aufgabe ſowie eine göttliche Beſieglung ſeines Meſſiasberufs erkannte.**) Und ſofern das Reich Gottes ſein geſchichtliches Daſein in der chriſtlichen Gemeinde gefunden hatte, inſofern ſah man nun in der Welt, die dieſer Gemeinde mehr oder weniger feindlich entgegenſtand, das Herrſchaftsgebiet des Teufels, der jetzt geradezu der „Fürſt“ oder „Gott dieſer Welt“ heißt;***) nicht blos die Heiden mit ihrer Abgötterei und Unſittlichkeit, ihren Orakeln und Opfern ſtehen in Gemeinſchaft der Dämonen, ſondern auch die Juden erweiſen ſich in ihrem Widerſtreben gegen

*) Und dies zu ſagen, iſt Pflicht geſchichtlicher Wahrhaftigkeit gegenüber den allerwärts üblichen Idealiſirungen und Moderniſirungen des Urchriſtenthums.

**) Matth. 12, 28. 4, 1—11.

***) Joh. 12, 31. 2. Cor. 4, 4.

die christliche Wahrheit als Kinder des Teufels, der die Lüge zu seinem eigensten Wesen hat.*) Aber derselbe ist auch Urheber der Unwahrheit (des Irrglaubens) und der Sünde innerhalb der christlichen Gemeinde selber, die er dadurch zerstören will, daß er die Kinder Gottes, von Jesus anhebend, fortwährend zum Abfall von Gott zu verführen sucht.**) — Neben dieser höheren Wirksamkeit Satans auf dem Geistesgebiet ist die auf dem Naturgebiet zwar nicht weggefallen, aber doch zur untergeordneten geworden: die Krankheiten verschiedenster Art (nicht blos eigentliche Besessenheit d. h. Geistes- und Gemüthskrankheiten) werden auf Plagegeister zurückgeführt; der Tod ist schon um seines Strafzusammenhangs mit der Sünde willen der Machterweis Satans. Auch gesellige Uebel, wie namentlich die Verfolgungen der Gemeinde durch die feindliche Weltmacht sind Satans Veranstaltung, der ebenso durch Gewalt wie durch List, von außen wie von innen Christi Reich zu zerstören bestrebt ist.***) Aber alles dieses Streben Satans ist doch von keinem wesentlichen Erfolg; denn eben dazu ist Christus gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören, und durch sein Lebenswerk, die Gründung der Gemeinde der Gotteskinder, ist schon im Prinzip die Macht Satans über die Welt gebrochen und der künftige völlige Sieg über ihn und sein Reich den Christen verbürgt; daher sie mit desto größerer Zuversicht seinen Anfechtungen im Einzelnen widerstehen und obsiegen können und sollen.†) Seine Endentscheidung wird dieser Kampf erst beim Weltende finden, wo Satan vom wiedergekehrten Christus überwunden und für immer zur Hölle verstoßen wird.††)

Die alte Kirche, die am Vorabend dieses letzten Entscheidungskampfes zu stehen glaubte, sah in den mannigfachen Kämpfen, die sie wider äußere und innere Feinde zu bestehen hatte, die Vorspiele jenes letzten Aktes des Weltdramas, und führte demgemäß alle ihre Uebel auf die Wirksamkeit ihres Urfeindes zurück. Zwar trug man Sorge, das Interesse des Monotheismus gegenüber extrem dualistischen Häresen dadurch zu wahren, daß man Satan von Gott gut geschaffen

*) 1. Cor. 8, 5. 10, 20. 2. Cor. 4, 4. Apostelgesch. 16, 16. Joh. 8, 44.
**) Matth. 13, 28. Luc. 22, 31. 2. Tim. 2, 26. Joh. 13, 2.
***) 2. Cor. 12, 7. 1. Cor. 5, 5. Hebr. 2, 14. 1. Petri 5, 8 ff.
†) 1. Joh. 3, 8. Joh. 12, 31. Luc. 22, 32. 1. Joh. 4, 4. Eph. 6, 10—18.
††) Apocal. 20, 2—10.

und mit Freiheit (aus Wolluſt oder Neid und Eiferſucht oder Hochmuth) gefallen ſein ließ; allein unter dieſer Vorausſetzung machte man dann in Dogmatik und Ethik rechtſchaffenen Ernſt mit der Vorſtellung eines widergöttlichen Weltherrſchers, der mit Chriſtus und deſſen Kirche um das Weltregiment ringt. Die Erlöſung durch Chriſtum wurde unter dieſem Geſichtspunkt bald als Kampf bald als ein nicht ſonderlich ehrlicher Rechtshandel zwiſchen Chriſtus und Satan aufgefaßt; die kirchlichen Gnadenmittel bekamen von hier aus den Charakter von Zaubermitteln, durch welche die Wunderkraft Chriſti und der Kirche die Wunderkräfte der Dämonen beſiege; das Weltleben überhaupt mit ſeinen profanen Intereſſen kam in die düſtere Beleuchtung eines dem Gottesſtaat feindlichen Satansſtaates zu ſtehen,*) aus welchem der vorſichtigere Chriſt beſſer thue zu fliehen, um in der Einſamkeit oder hinter der Kloſtermauer oder doch in der völligen Enthaltung vom öffentlichen Weltverkehr ſeine Seele zu retten, die freilich auch ſo von Satans Verſuchungen nicht ganz unbehelligt blieb.

Durch den Uebergang des Chriſtenthums zu den germaniſchen Völkern bekam auch der Teufelsglaube neue Nahrung. Indem die Kirche die von ihr überwundene germaniſche Götterwelt mit dem Dämonenreich identificirte, nahm dieſes aus den fortbeſtehenden Sagen und Sitten des untergegangenen Volksglaubens und ſeiner lokalen Beziehungen „wahrhaft individuelle Züge“ an; die Höhen und Thäler, wo die alten Götter geheimnißvoll gewandelt oder wo ihre Opferſtätten geſtanden hatten, wurden jetzt zu unheimlichen Verſammlungsorten des teufliſchen Heeres und ſeiner menſchlichen Verbündeten. Das Treugelöbniß, in welchem ſich der Germane wie ſeinen menſchlichen Herren ſo ſeinen Göttern zu Schutz und Trutz zu verbünden gepflegt hatte, wurde jetzt theils auf die kirchlichen Heiligen theils aber auch auf die Dämonen übertragen und ſo zur Wurzel des Hexenweſens mit all ſeinen entſetzlichen Greueln. War in der alten Vorſtellung einer „Beſeſſenheit“ der Menſch nur der leidende Theil gegenüber der übermächtigen und ſeinerſeits unwillkürlichen Einwirkung der Dämonen, ſo macht ſich das ſtärkere perſönliche Selbſtgefühl des Germanen auch im Verhältniß zum Teufel darin

*) Beſonders Tertullian's aſketiſche Schriften ſind voll dieſes Gedankens, der aber auch die Weltanſicht der meiſten andern Väter beherrſcht und in Auguſtin's Schrift de civitate Dei ſeinen klaſſiſchen und folgenreichen Ausdruck gefunden hat.

geltend, daß ihm die Verbindung desſelben mit einem Menſchen auf gegenſeitiger freier Bundſchließung und Verpflichtung zur perſönlichen Dienſtleiſtung zu beruhen ſchien; dadurch wurde es aber aus einem bloßen Unheil, als was die Beſeſſenheit ſonſt gegolten hatte, zu einem Verbrechen, einer perſönlichen Schuld und zwar der allerſchwerſten Art, weil ſie einen Treubruch, eine Felonie gegen den oberſten rechtmäßigen Lehnsherrn der Welt, gegen Chriſtum in ſich ſchloß. So iſt der Hexenglaube und die kriminelle Behandlung der darauf bezogenen Erſcheinungen ein natürliches Erzeugniß zwar nicht des Chriſtenthums überhaupt (das hatte ihn ein Jahrtauſend lang nicht gekannt), wohl aber allerdings des germaniſchen Chriſtenthums geweſen. Verſtärkt aber wurde noch das Unweſen dieſes fatalen Aberglaubens, als um die Wende der mittleren und neueren Zeit durch die Erſchütterung der Grundlagen des bisherigen Religionsgebäudes ein Gefühl der Unſicherheit ſich der Chriſtenheit bemächtigte und die durch äußern Druck aller Art noch geſteigerte Angſt der Gewiſſen, von den kirchlichen Gnadenmitteln nicht mehr beruhigt, die Seelen allenthalben von den Fallſtricken des Böſen bedroht ſah. Wenn ein Luther ſingt: „Und ob die Welt voll Teufel wär' Und wollt uns gar verſchlingen, So fürchten wir uns nicht zu ſehr, Es muß uns doch gelingen!" ſo hat das Gottvertrauen der Schlußſtrophe ſeine ſehr reelle Folie an der ebenſo entſchiedenen Ueberzeugung, daß wirklich die Welt voll Teufel ſei, die die Chriſtenheit auf allen Wegen zu verſchlingen drohen. „Zweifle nur Niemand", ſagt Luther einmal, „daß, wo ein Feuer aufgeht und ein Haus oder Dorf abbrennt, ſitzt allewege ein Teufelein darin, das bläſt immer in das Feuer, daß es ſoll größer werden. Alſo wenn Jemand an der Peſtilenz ſtirbt, erſäuft, zu Tode fällt, das thut der Teufel. Ein Chriſt ſoll wiſſen, daß er mitten unter Teufeln ſitze und der Teufel ihm näher ſei denn ſein Rock oder Hemd oder eigene Haut, daß er rings um uns her ſei und wir alſo ſtets mit ihm zu Haare liegen und uns mit ihm ſchlagen müſſen". — Die Steigerung der Teufelsangſt und des Hexenweſens in jenen Jahrhunderten erklärt ſich wohl aus ganz analogen Gründen, wie die Häufung der Beſeſſenen in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten: es ſcheinen die Zeiten religiöſer Kriſen, des Zuſammenbruchs eines alten Glaubens und des Ringens eines neuen mit dem zähen Alten jene tiefgehende Erſchütterung und Verdüſterung der Gemüther zu

bewirken, welche dann in derlei pathologischen Vorstellungen sich mit Vorliebe ergeht.

Die schauderhaften praktischen Consequenzen des Teufelsglaubens im Hexenwesen weckten zu Ende des 17. Jahrhunderts bei klarer denkenden und humaner gesinnten Männern die ersten ernstlichen Bedenken gegen die Wahrheit dieser Vorstellung. An die praktischen Bedenken und Warnungen eines Spee, Becker, Thomasius schlossen sich bald die historisch-kritischen Untersuchungen Semler's über die Stellung der Dämonologie in der Schrift, wobei die Entdeckung ihres außerbiblischen Ursprungs ihr die Autorität der Offenbarungswahrheit zu entziehen schien. Um so eher konnte der Rationalismus, dem auch Schleiermacher folgte, die dogmatische Bedeutung der Lehre durch Zurückführung derselben auf zufällige Zeitvorstellungen, denen sich die biblischen Lehrer accommodirt haben, zu beseitigen hoffen. Erklärt war damit freilich gar nichts, weder der Ursprung noch die tiefgehende geschichtliche Bedeutung dieses Glaubens.

Eine viel harmlosere und einfachere Rolle spielt der Engelglaube in der christlichen Kirche. Im Volksglauben der alten Kirche fanden die Engel schon „als Geschwister der Genien und Stellvertreter des Polytheismus“*) eine willkommene Aufnahme und erleichterten ohne Zweifel den Uebergang der Heiden zum Monotheismus nicht wenig. Auch die Theologen konnten nicht umhin, ihnen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Eine besondere Schwierigkeit bildete die Frage nach der Erschaffung der Engel, weil hiervon in der Schrift nirgends etwas Näheres zu finden war und insbesondere die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte von ihnen schweigt. Wenn infolge dessen einige der ältesten Kirchenväter die Engel noch nicht geschaffen, sondern ähnlich wie den Logos aus Gott hervorgesprungen sein ließen, so lag hierin die ganz richtige Ahnung, daß die Engel ursprünglich ganz dasselbe sind, was der Logos, nehmlich das Göttliche nach seiner Immanenz in der Welt, nur nicht in seiner Einheitlichkeit, sondern in seiner Mannigfaltigkeit betrachtet, weshalb von ihnen allerdings ein Geschaffensein nicht ohne Widerspruch ausgesagt werden kann. Aber je bestimmtere, konkretere Gestalt die Engel im Volksglauben bekamen, desto mehr schien dann das Interesse des Monotheismus zu fordern, daß man

*) Wie Hase sie treffend bezeichnet.

sie als das vornehmste Geschöpf Gottes zuerst geschaffen sein ließ. Als reine, leiblose, oder doch mit ätherischem Leibe versehene Geister vorgestellt, dienten sie der religiösen Phantasie der alten Kirche als willkommene Urbilder für das Vergeistigungs- und Entsinnlichungsstreben der Heiligen; später bemächtigte sich auch der römisch-hierarchische Organisationstrieb ihrer als der himmlischen Urbilder der irdischen Hierarchie, indem man sie in mehrfache Rangstufen eingetheilt sein ließ, analog den Stufen des kirchlichen Klerus. Aber auch nach der Analogie der Staatsbeamten ließ man sie die mancherlei Geschäftszweige der göttlichen Weltregierung unter sich vertheilen, theils geographisch, indem man sie einzelnen Ländern und Völkern als deren „Schutzengel" vorgesetzt dachte, theils sachlich, indem z. B. Gabriel als Schutzengel und Schirmvogt für das Kriegswesen, Raphael für das Medicinalwesen, Michael für den Kultus galt. So als stellvertretende Werkzeuge Gottes im Weltregiment und als Urbilder der Heiligen und Priester gedacht, waren die Engel selbstverständlich Gegenstände der kultischen Verehrung, wobei die theologische Unterscheidung zwischen „Verehrung" und „Anbetung", welch letztere nicht ihnen, sondern nur Gott selbst zukommen sollte, für das Volksbewußtsein natürlich ohne praktische Bedeutung blieb. Um der bedenklichen Verwandtschaft mit dem Polytheismus willen haben die Reformatoren den Engelkultus verworfen, womit auch das dogmatische Interesse an ihnen entwurzelt war. Das einzige, woran dieses noch hing: das vermittelnde Wirken der Engel bei den Wundern, wurde vom Rationalismus mit den letztern zugleich beseitigt. Im Uebrigen aber ließ der Rationalismus die Existenz der Engel, d. h. der höheren Geisterwelt unangefochten, nur freilich machte er aus ihnen etwas ganz anderes, als was sie ursprünglich waren: aus überweltlichen Idealen des Glaubens machte er sie zu innerweltlichen Realitäten der kosmologischen Spekulation: zu Bewohnern anderer Weltkörper, die uns irdische Geister zwar an Vorzüglichkeit überragen, aber sonst doch mit uns wesentlich auf gleicher Linie stehen. Solche Wesen giebt es nun zwar ohne Zweifel, da doch nicht wohl anzunehmen ist, daß unsere Erde just der einzige Weltkörper sei, der zur Wohnstätte vernünftiger Wesen sich eigne; allein die Existenz solcher gleichartiger Wesen auf andern Sternen hat mit dem religiösen Sinn der Engel und überhaupt mit den religiösen Glaubensobjekten nichts zu schaffen.

Es kommt sonach jene Rationalisirung einer Aufhebung des Engelglaubens thatsächlich gleich und dient übrigens keineswegs dazu, die religiöse Bedeutung dieses Glaubens zu erklären.

Der Engel- und der Teufelglaube stehen und fallen mit einander, denn sie vertreten die beiden entgegengesetzten Seiten der religiösen Weltansicht, welche — in der Wirklichkeit untrennbar eins — in jenen beiden Hypostasen der gläubigen Phantasie in einseitiger Abstraktion jede für sich personificirt und einander äußerlich gegenübergestellt werden. Die Engel vertreten die Idealität der religiösen Weltansicht oder die Welt nach Seiten ihrer Einheit mit Gott oder, was dasselbe heißt, die Immanenz Gottes als der allgegenwärtig allmächtigen Vernunft in der Welt und als des heiligenden Willens im Menschen. Die Vorstellung der Engel enthält dasselbe religiöse Moment nur in anderer Form, wie die der Wunder: wie die Wunder übernatürliche Naturvorgänge, so sind die Engel überweltliche Weltwesen; — logisch betrachtet, beides ein einfacher Widerspruch in sich selbst: psychologisch, beides ein natürlicher Ausdruck des religiösen Idealismus, der die Mängel der Welt und des eigenen Ich in Gott und durch ihn überwunden weiß, und diesen Sieg des Glaubens über die Welt ebenso in idealen Vorgängen (Wundern) wie in idealen Gestalten (Engeln) sich anschaulich verkörpert. Daher haben auch die Engel ihre unverlierbare Stelle da, wo es sich um die anschauliche Darstellung des religiösen Gemüthslebens handelt: in der Symbolik des Kultus, der, wo er nicht zur kahlen Verständigkeit verblaßt ist, ihrer nicht gern entbehren wird. Sind aber schon die Engel personificirte Wunder, sofern sie überweltliche Weltwesen, immateriell und doch im Raum begrenzt und auf Materielles einwirkend sein sollen: so häuft sich das Wunder erst vollends bei den Teufeln, welche das absolut Böse und Gottwidrige in Person sein sollen. Das Böse als Selbstwiderspruch kann ja doch immer nur an einem Wesen, nie aber selbst die Substanz eines Wesens sein, wie die Negation immer nur an einem positiven Sein, nie aber selber ein positives Sein ist. Auch würde der als substantielle Persönlichkeit daseiende absolute Widerspruch gegen Gott die Absolutheit Gottes ganz offenbar beschränken; möchte auch sonst Gott allgegenwärtig sein, in den Teufeln wenigstens könnte er in keiner Weise mehr ein Sein haben, weil ja sonst noch Gutes an denselben wäre, das dann auch als Kraft der Ueberwindung

des Böſen wirken müßte. Aber ein bekehrbarer Teufel iſt, wie die kirchliche Dogmatik ganz richtig ſah, eben kein Teufel, denn dieſer iſt nichts anderes, als der perſonificirte Begriff des Böſen ſelbſt. Und nicht blos des ſittlich Böſen, dieſes Selbſtwiderſpruchs innerhalb des perſönlichen Geiſtes, ſondern auch des natürlichen Uebels, dieſes Widerſpruchs des endlichen Weltdaſeins überhaupt. So vertritt die Vorſtellung des Teufels den Engeln gegenüber die entgegengeſetzte Seite der Welt: Wie dieſe die Welt nach ihrer Einheit mit Gott darſtellen, ſo jener die Welt nach ihrem Gegenſatz zu Gott, nach ihrer Endlichkeitsſeite oder nach dem Fürſichwirken des Beſondern, das ſich als Uebel — phyſiſcher oder weiterhin ſittlicher Art — geltend macht. Die unmittelbarſte Empfindung der Endlichkeit und der in ihr naturnothwendig liegenden Zwieſpältigkeit des Weltdaſeins iſt immer die Erfahrung des natürlichen Uebels, und ſo iſt aus dieſer auch naturgemäß der Dämonenglaube entſprungen. Mit dem aber, daß das ſittliche Bewußtſein ſich ausbildet, daß alſo das moraliſche Uebel oder das Böſe und die Schuld als der Uebel größtes empfunden wird, ſteigert und verfeinert ſich auch die Vorſtellung der Dämonen aus bloßen Plagegeiſtern — Repräſentanten der Naturübel — zu moraliſchen und religiöſen Unheilſtiftern, Verführern zur Sünde und Gottloſigkeit, d. h. Repräſentanten der ſittlichen Uebel des perſönlichen Geiſtes. Und je mehr nun das religiöſe Bewußtſein beides, Sünde und Uebel (Tod) zuſammen als Erſcheinungen eines und deſſelben Grundes, nehmlich eben der in ihrem Fürſichſein von Gott geſchiedenen Endlichkeit (Selbſtheit) erkennt: deſto mehr wird auch die ſymboliſche Perſonifikation von beidem ſich ſteigern zu einem einheitlichen Prinzip der Gottwidrigkeit, einem Widergott, in welchem ſich ebenſo die zu erlöſende Welt zuſammenfaßt, wie in Gott die erlöſte. Daher erklärt ſich's ſehr natürlich, daß im Chriſtenthum mit dem Bewußtſein der höchſten erlöſenden und verſöhnenden Offenbarung Gottes auch die Vorſtellung des „Fürſten dieſer Welt" als des Repräſentanten aller natürlichen Gebundenheit und endlichen Zwieſpältigkeit unſeres Daſeins ſich auf's höchſte ſteigerte. — Eben dies wird aber auch die Bedeutung dieſer Vorſtellung in der Symbolik des Kultus bleiben: ſie verſinnbildlicht die ideewidrige Wirklichkeit im Gegenſatz zum religiöſen Ideal, jenen natürlichen Zuſtand des Unheils, der durch Gott überwunden und in Heil verwandelt werden ſoll, alſo den

empirischen Ausgangspunkt, das principium a quo des Erlösungsaktes der religiösen Erhebung, wie die Engel oder Heiligen den idealen Zielpunkt derselben, das principium ad quod vertreten. Und zwar ist's näher die übersinnliche Bedeutung des natürlichen Unheils: daß es ein nur durch Gott selbst zu überwindender Zwiespalt unseres innersten Wesens ist und nicht etwa blos in vereinzelten zufälligen Mängeln der äußern Erscheinung besteht: diese metaphysische Bedeutung des Weltübels ists, was in der Vorstellung des Teufels scharf markirt wird.

Drittes Hauptstück.

Der Schöpfungsglaube.

Zum unbefangenen Verständniß der verschiedenen Ansichten, die über diese Frage zu allen Zeiten im Glauben der Völker wie der Einzelnen einander entgegenstanden, wird vor Allem zweckdienlich sein, daß wir uns die verschiedenartigen Motive klar machen, welche, bald einzeln, bald zusammenwirkend, auf die Gestaltung der menschlichen Ansichten über den Welturſprung maßgebenden Einfluß übten. Nennen wir den einen Hauptfaktor kurzweg das religiöse Gemüthspostulat, den andern das theoretische Wissensinteresse: so sind damit wenigstens die Hauptgesichtspunkte markirt, unter welchen die geschichtlichen Erscheinungen auf diesem Glaubensgebiet zu verstehen und zu würdigen sein werden, wobei zum Voraus zu bemerken ist, daß die mannigfachen speciellen Nüancirungen namentlich aus den verschiedenartigen Combinationen beider Motive resultiren.

Daß die — wie auch näher vorgestellte — Gottheit die beherrschende Macht über die Welt seiner Erfahrung sei, ist nach all' dem, was oben über den Gottesglauben ausgeführt wurde, dem religiösen

Gemüth eine selbstverständliche Glaubens- und Erfahrungswahrheit, denn sie bildet ja eben nur den Grundinhalt des Gottesglaubens überhaupt. Aber dieser Glaube an die göttliche Macht über die Welt bedarf, um sich der Erfahrung der Weltübel gegenüber zu behaupten, einer Stütze in einer entsprechenden Ansicht vom Verhältniß der Welt zu Gott. Die Macht Gottes über die Welt wird dem Glauben nur dann für alle Fälle gesichert erscheinen, wenn Gott auch schon der Urheber der Welt ist; also postulirt der Glaube, daß die Welt, über welche Gott die Macht haben soll, auch schon in ihrer Entstehung von seiner Ursächlichkeit irgendwie abhängig sei. Der Schöpfungsglaube ist insofern ein religiöses Postulat, in welchem sich das Gemüth a priori der Möglichkeit und Wirklichkeit seiner Befreiung von der Welt durch Gott zu vergewissern sucht.*) Aber übersehen wir nicht, wie unbestimmt dies Postulat an und für sich noch ist, wie mannigfacher näheren Fassung es fähig ist. Schon die „Welt", um die es sich für das religiöse Gemüth handelt, ist zunächst nur die seiner unmittelbaren praktischen Erfahrung, die ihn umgebende Natur- und Menschenwelt, also bei engstem Gesichtskreise das eigene Land und Volk, wogegen der Begriff des allumfassenden Weltganzen dem ursprünglichen religiösen Bewußtsein mehr oder weniger ferne liegt; daher der naive Schöpfungsglaube vieler Naturvölker sich ausschließlich auf ihre heimathliche Welt, ihr Land und Volk, nicht auf die Welt überhaupt erstreckt. Aber auch bei höheren Religionen verräth sich noch das lokal beschränkte Interesse des religiösen Schöpfungsglaubens in der Art, wie die Erde entweder mit der Welt rundweg identificirt oder doch in das Centrum des Weltalls gestellt wird, welche geocentrische Betrachtungsweise das religiöse Bewußtsein auch dann noch schwer fahren läßt, wenn die wissenschaftliche Theorie längst darüber hinausgeschritten ist. Ferner kann die Abhängigkeit dieser Welt von der Gottheit dem naiven religiösen Bewußtsein schon damit gesichert erscheinen, daß nur die Form derselben, wie sie jetzt besteht, von göttlicher Ursächlichkeit herrührt, wogegen der zu bildende Stoff als nicht geworden vorausgesetzt wird. Daß diese abgeschwächte, auf die formale Weltbildung beschränkte Schöpfungstheorie die weit-

*) Diesen Gesichtspunkt hat Feuerbach, Ursprung der Götter, S. 303 ff. mit gewohnter Schärfe und Einseitigkeit ausgeführt.

aus häufigere ist, begreift sich sehr leicht aus der naheliegenden Analogie des menschlichen Machens, das ja immer Bilden eines gegebenen Stoffes ist. Endlich ist wohl zu beachten, daß das religiöse Postulat der Abhängigkeit der Welt in ihrer Entstehung von göttlicher Ursächlichkeit gar nichts über das Wie? dieser Entstehung enthält, hierin also noch völlig freier Spielraum, sei es für dichterische Bilder, sei es für kosmologische Philosopheme gelassen war.

Die Frage nach dem Ursprunge der Welt ist aber keineswegs eine ausschließliche Glaubensangelegenheit des religiösen Gemüths; sie ist auch eine Frage des theoretischen Wissensinteresses, und ist dies ohne allen Zweifel schon von Anfang gewesen, sobald das menschliche Denken im Causalitätsdrang vom Einzelnen zum Ganzen aufstieg. Wenn der Mensch sieht, wie alles Irdische seinen Grund hat, auf dem es beruht (wobei das physische Getragensein des Einen durch Anderes ihm die nächste Anschauung des kausalen Bedingtseins ist), so kommt er natürlich dazu, zu fragen, auf welchem Grund die Erde selbst ruhe; und die Antwort der Irokesen, die Erde ruhe auf dem Rücken einer großen Schildkröte, zeigt nur, wie schnell und leicht der Causalitätstrieb des kindlichen Denkens sich bei einem zufälligen und grundlosen Ende beruhigt — was wir bei den Kindern täglich ebenso wahrnehmen können. Wenn ferner der Mensch rings um sich her überall ein Entstehen des Einen aus Anderem und Uebergehen des Einen in Anderes wahrnimmt, so ist sehr natürlich, daß er von dieser durchgängigen Erfahrung im Besondern auch einen Schluß zieht auf das Ganze seiner Erfahrungswelt, daß er also auch von der Erde unter sich und dem Himmel über sich das Entstandensein voraussetzt und nun gern wissen möchte, wie, woraus, wodurch dieses Ganze so geworden sei, wie er es jetzt wahrnimmt? Auf diese Frage des Verstandes hat nun zwar wohl das religiöse Gemüth die Antwort fix und fertig bereit: Gott hat die Welt gemacht; allein übersehen wir nicht, daß mit dieser Antwort das eigentliche Wissensinteresse des Verstandes mehr nur niedergeschlagen als wirklich befriedigt ist; denn sie enthält ja über das eigentliche Wie? des Hergangs, über die Mittel und Handlungen und den Fortschritt vom Einen zum Andern, worin allein uns ein Werden anschaulich erkennbar wird, ganz und gar nichts. Diese Lücke müßte also jedenfalls aus der Analogie menschlicher Vorgänge irgendwie ergänzt werden, um das Wissensinteresse

auch nur einigermaßen zu befriedigen. Aber ist denn überhaupt die Analogie eines menschlichen Machens von Kunstwerken für den Verstand rein als solchen (von Gemüthspostulaten jetzt ganz abgesehen) die einzige oder die natürlichste Weise, die Entstehung der Welt sich begreiflich zu machen? Oder liegt ihm nicht mindestens ebenso nahe wo nicht näher noch die Analogie von Naturprodukten, deren Werden ein Entstehen von Innen heraus, eine Entwicklung von Keimen, ein Wachsen durch eigenen Trieb und nach eigener Bildungsnorm ist? Wenn der Verstand das Werden innerhalb der Natur als Scheidung und Mischung von Stoffen oder als Entfaltung und Wachsthum von Keimen erkennt, so ist es nur eine ganz einfache und logisch korrekte Erweiterung der besondern Erfahrung auf das Ganze, wenn er auch das Werden der Natur selbst als einen solchen natürlichen Entwicklungs-Prozeß denkt; wogegen die Erklärung der Entstehung des Ganzen aus einem machenden Willen nach Analogie der menschlichen Kunstthätigkeit vielmehr als Abspringen vom Faden der Erfahrung, als μετάβασις εἰς ἄλλο γένος von hier aus erscheint. Wir werden es sonach ganz begreiflich finden, wenn überall da, wo das theoretische Wissensinteresse über das religiöse Gemüthspostulat überwiegt, kosmogonische Theorieen die Stelle des Schöpfungsglaubens vertreten.

Indeß können ja natürlich beide Interessen, das theoretische und religiöse, nicht zusammenhangslos neben einander herlaufen. Wir werden also zum voraus erwarten dürfen, daß sich meistens irgend welche Verbindung und Vermittlung zwischen Kosmogonie und Schöpfung zeigen wird. Am einfachsten geschieht dies da, wo die schöpferische göttliche Thätigkeit in die Begründung, Ermöglichung und Herbeiführung des kosmogonischen Prozesses gesetzt wird. Noch näher aber liegt es der Naturreligion, welche das Wesen und Leben der Götter noch fast im Leben der Natur aufgehen läßt, auch ihre Betheiligung am kosmogonischen Prozeß mehr als eine passive denn als aktive vorzustellen: die Entstehung des Ganzen der Natur zugleich Entstehung der Naturgötter, die Kosmogonie zugleich Theogonie. Auch hierbei kann doch immer noch (und ist meistens) das Interesse des Schöpfungsglaubens in gewissem Grade wenigstens gewahrt sein, indem die Götter als die obersten Weltwesen, obgleich selbst geworden, doch an Rang und Macht das Uebrige weit überragen und an dessen

Bildung auch noch selbstthätigen Antheil haben. — Ueberhaupt muß man nicht meinen, daß die verschiedenen Theorieen, die wir hier unterschieden haben und die sich begrifflich ja freilich weit genug von einander entfernen, auch in der Religionsgeschichte streng gesondert und auf die einzelnen Religionen ausschließlich vertheilt wären; gerade in den Naturreligionen laufen sie, wie wir gleich sehen werden, in bunter Mischung durch einander; aber auch in der christlichen Theologie tauchen sie in irgendwelcher Gestalt zu verschiedenen Zeiten wieder auf und streben nach gegenseitiger innerer Ausgleichung. Ich werde mich auf einige der instruktivsten Beispiele beschränken.

Bei den Polynesiern finden sich neben einander verschiedene Sagen, die ohne Zweifel auf verschiedene Schichten der mythologischen Entwicklung hinweisen.*) Nach der einen dieser Sagen hat Tangaloa, der ursprünglich höchste Gott des Himmels, mit seinem Weibe Papa (Erde) alle Götter erzeugt, von welchen dann Mond und Sterne, Meer und Winde und zuletzt die Menschen abstammten. Nach anderer Sage lebte der Gott anfangs in einer Muschel oder einem Ei verschlossen; indem er dasselbe sprengte, wurden aus beiden Schalen Himmel und Erde, und aus dem Schweiße, den er bei diesem Schaffen vergoß, entstand das Meer. Oder wieder anders: Anfangs lebten nur die Götter im Himmel, unter ihnen war das Meer, aber kein Land; da warf Tangaloa ein Stück Erde vom Himmel herab, das zur Insel Tonga wurde und sich immer mehr vergrößerte, oder auch fischte er die Erde aus der Tiefe des Meeres an einer Angelschnur herauf, aber als sie eben halb oben war, zerriß die Schnur, so daß nur einzelne Spitzen — eben die polynesischen Inseln — aus dem Meer hervorsehen. Um dann das so geschaffene Land zu bevölkern, schickte er aus dem Götterstitz seine zwei Söhne mit ihren Weibern hin. Von diesen beiden Söhnen war der jüngere klug, geschickt und fleißig und machte viele nützliche Sachen, der ältere war faul und brachte es zu nichts, beneidete daher und tödtete zuletzt seinen jüngeren Bruder. Da kam Tangaloa und führte die Kinder des Erschlagenen gen Osten in ein großes Land und gab ihnen, weil ihr Herz rein und gut war, auch eine helle Haut und viele Künste; dem Mörder aber sagte er: du sollst schwarz sein, weil dein Herz böse ist, und

*) Vgl. Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, 233 ff.

elend sollst du sein, wenig besitzen und keinen Handel treiben; dein Bruder aber soll zu dir kommen können, wann es ihm beliebt. Noch eine andere Wendung der Sage, und wohl die späteste, findet sich bei den Maoris: Himmel und Erde lagen tausende von Zeiten so fest auf einander, daß Alles in Finsterniß begraben blieb; da beschlossen ihre Kinder, sie zu trennen, was der Gott der Wälder durch sein Anstemmen gegen die Erde und Strecken gegen den Himmel bewirkte. Nun ward es helle und die Kinder Himmels und der Erde kamen zu Tage. Aber der Windgott zürnte seinen Brüdern und begann wilden Kampf mit ihnen; die andern alle beugten sich ihm, nur der jüngste, der Mensch, blieb aufrecht und ward Herr über seine Brüder (die Naturkräfte). Aber Himmel und Erde weinen in Nebel und Thau noch immer Thränen über ihre Trennung. — Man sieht, wie in diesen verschiedenen Wendungen der Sage innerhalb eines und desselben volksthümlichen Kreises die kosmogonische und theogonische und demiurgische*) Form durcheinanderlaufen.

Die Schöpfungssage der Babylonier übergehe ich, da die Darstellung derselben bei Berosus, ansich schon mehr phantastisch als sinnreich, nach den neuesten assyrischen Entdeckungen als sehr unzuverlässige Quelle betrachtet werden muß; wie denn überhaupt auf diesem Gebiete jetzt Alles noch sehr unsicher ist. — Etwas besser kennen wir die kosmogonische Spekulation der Inder. Dieselbe sah in den mannigfachen Welterscheinungen die Entfaltung des Einen Urwesens, der Weltseele (Paramatma) oder des Brahma. „Dieses athmete, ohne zu hauchen, versenkt in seine Selbstsetzung. Außer dieser war nichts. Finsterniß war anfangs in Finsterniß gehüllt, das Wasser ununterscheidbar und Alles verworren in ihm. Das Sein ruhete in der Leere, welche es trug, und diese Welt wurde durch die Kraft seiner Andacht hervorgebracht. Zuerst bildete sich Verlangen in seinem Geiste und dies wurde der erste Same. So haben die Weisen, nachdenkend in ihrem Herzen, die Fessel des Seins im Nichtsein erklärt". Mit Recht wurde hierzu bemerkt,**) daß dies „Verlangen", welches im Urwesen der Same der Welt ist, die Negativität, die Endlichkeit als Moment in dem unend-

*) So nennen wir die Theorie einer göttlichen Weltbildung aus vorhandenem Stoff nach Analogie menschlicher Kunstthätigkeit.

**) Wuttke, Gesch. des Heidenthums II, 282.

lichen Sein voraussetze und so das Sein der Welt im Wesen Gottes ewig schon mitgesetzt sei; nur ihr Hervortreten in die Erscheinung und wieder Zurücktreten in die Ureinheit ist es, was unter dem periodischen Kreislauf von Werden und Vergehen der Welt zu verstehen ist. „Wie die Fäden aus der Spinne, der Baum aus dem Keime, das Feuer aus der Kohle, der Strom aus der Quelle, die Woge aus dem Meeresspiegel, so geht die Welt aus Brahma hervor;" die Welt ist das entfaltete Brahma, Brahma die unentfaltete Welt, beide dasselbe, nur der Form oder Daseinsweise nach verschieden, jenes das ruhende und einfache, diese das bewegte und mannigfaltige Sein. Diese Entfaltung des Urwesens wird nun aber auch als eine (räumliche) Emanation des endlichen und materiellen Daseins aus der unendlichen Einheit Brahma's dargestellt, wodurch jenes von diesem sich entferne und so stufenweise immer schlechter, unreiner werde. Es werden insbesondere die drei Weltregionen unterschieden: der Götterkreis oder die Region des Lichtes und des Guten, der Menschenkreis oder die Region der Leidenschaft, des Schwankens zwischen Licht und Finsterniß, Gutem und Bösem, endlich der Kreis des Untermenschlichen, die Region der Unreinheit, der Finsterniß, des Todes. Die Materie, als das Aeußerste des Gegensatzes zum reinen Geist, ist auch das Urübel. Wie aber die materielle Welt aus Brahma emanirt, so läuft sie auch wieder in ihn zurück — ein Prozeß, der im Menschen durch die asketische Entsinnlichung oder Vergeistigung erfolgt. Auf dieser Theorie eines Evolutions- und Involutionsprozesses der Welt aus und zu Brahma beruht auch die brahmanische Lehre von den Seelenwanderungen und der damit verbundenen Vergeltung: der physische Kreislauf erscheint hierbei als moralische Verkettung jedes früheren Thuns und jedes spätern Leidens. Nur diese letztere Wendung, die Betrachtung alles Geschehens unter dem Gesichtspunkt der moralischen Weltordnung („Verkettung", Karma) scheinen die Buddhisten aus der brahmanischen Spekulation übernommen zu haben, wogegen sie die Emanation der Welt aus Brahma als eine grob sinnliche Vorstellung ausdrücklich zurückwiesen und an deren Stelle den reineren Gedanken setzten, daß die Welterscheinungen ebenso anfangslos, ungeschaffen und ungeworden seien, wie das sie beherrschende Weltgesetz der (physisch-sittlichen) Causalität.

Sehr nahe verwandt mit dieser Wendung der indischen Spe-

kulation ist die Spekulation des chinesischen Philosophen Laotse (im 6. Jahrh. v. Chr., also Zeitgenosse von Gautama Buddha). Schon vor ihm hatte die chinesische Philosophie aus den beiden Urgottheiten der Naturreligion Himmel und Erde die beiden Urprinzipien Yang und Yn d. h. Kraft und Stoff, Thätiges und Leidendes, Lichtes und Dunkles abstrahirt. Ueber diesen Dualismus ging aber Laotse zum Monismus zurück, indem er beide als entgegengesetzte Momente des Einen Urwesens faßte, welches der unnennbare Grund Himmels und der Erde ist und am angemessensten mit dem Namen Tao bezeichnet wird d. h. Vernunft, Gesetz, Ordnung, Logos.*) Seinem reinen ansichseienden Wesen nach ist es dem Menschen unzugänglich, „in der Höhe" (transscendent), aber es offenbart sich hier unten als „die schaffende Kraft der Natur, als Ursprung alles Lebens".**) Ewig und unvergänglich, wie sein Wesen, ist auch sein Schaffen und Erhalten, denn seine Kraft wird nie verbraucht; darum sind auch Himmel und Erde von ewiger Dauer;***) denn „die ganze geschaffene Natur und ihr Schaffen selbst ist nur ein Ausfluß des Tao, ein Sichtbarwerden des Tao (also „Emanation" nicht im sinnlich-räumlichen Sinne). Dieses, obgleich an sich ein rein geistiges Wesen, durchaus immateriell und vollendeter Geist, umfaßt doch alles Sichtbare, obgleich immateriell und geistig, schafft es doch und hat in sich alle Wesen. Unbegreiflich und unsichtbar wohnt aber in ihm ein erhabener Geist. Dieser Geist ist das höchste und vollkommenste Wesen, denn in ihm ist Wahrheit, Glaube, Zuversicht. Von Ewigkeit zu Ewigkeit wird sein erhabener Ruhm nicht aufhören, denn in ihm vereinigt sich das Wahre, Gute und Schöne im höchsten Grade der Vollendung. Wie aber kann ich das wissen? Ich weiß es von ihm selbst, dem Tao!"†) „Denn durch diesen Geist wird das Unvollkommene vervollkommnet, vollendet, erfüllet, den Gebeugten richtet er auf, den Schwachen stärkt, den Fehlenden bessert er, sowie er die öden Thäler neu belebt, die Gewässer füllt, dem Zerfallenden neues Leben, neuen Odem, neue Frische giebt. Nur Wenige aber begreifen das, die Meisten sind vom Wahn verblendet. Der Weise aber faßt das Tao und umfängt es in seiner Ganzheit und in seiner Einheit, und stellt es der Welt dar als leuchtendes

*) Laotse's „Taoteking", übersetzt von Plänckner, S. VII f.
) Ebendaselbst S. 30. *) Ebendaselbst S. 35 f. †) Ebendaselbst S. 91.

Vorbild. Denn ob man es auch nicht siehet, so leuchtet es uns doch überall klar entgegen. Ob es auch nicht dasteht vor unsern Augen als es selbst, so giebt es sich doch zu erkennen durch seine Manifestationen. Zwar rühmt es sich nicht seiner Werke, aber seine Werke rühmen es. Zwar zeigt es sich nicht in seiner Erhabenheit, aber seine Erhabenheit übertrifft Alles. Die Worte, die schon bei den Alten sich aufgezeichnet finden: „Was unvollkommen ist, das wird er vollenden", sind keine hohlen, nichtssagenden Worte. Nein, wir werden in Wahrheit die Vollendung im Lichte erschauen, wenn wir eingehen, wenn wir zurückkehren zu ihm".*) „Es existirt ein das All erfüllendes, durchaus vollkommenes Wesen, das früher war denn der Himmel und die Erde („früher" nach dem Obigen wohl nicht zeitlich, sondern logisch-kausal zu verstehen). Es existirt da in erhabener Stille, es ist ewig und unveränderlich, und ohne Anstoß dringt es überall hin, ist überall da. Man möchte es als den Schöpfer der Welt ansehen. Seinen Namen weiß ich nicht; ich nenne es am liebsten das Tao; soll ich diesem eine bezeichnende Eigenschaft beilegen, so würde es die der höchsten Erhabenheit („Absolutheit") sein. Ja, erhaben ist das Wesen, um das sich das All und Alles im All bewegt; als solches muß es ewig sein, und wie es ewig ist, ist es folglich auch allgegenwärtig. Ja, das Tao ist erhaben, erhaben ist auch der Himmel, erhaben die Erde, erhaben ist auch das Ideal des Menschen.**) So sind denn vier erhabene Wesen im Universum und das Ideal des Menschen ist ohne Zweifel eines derselben. Denn der Mensch stammt von der Erde, die Erde stammt vom Himmel, der Himmel stammt von Tao — und das Tao stammt ohne Frage allein aus sich selbst".***) — Diese tiefsinnige Spekulation hat in der gewöhnlichen chinesischen Schöpfungslehre ihre vergröberte, gleichsam populäre Form erhalten. Nach ihr schuf Gott (Tao) aus sich selbst, dem Ureinen, zuerst das Prinzip Yang oder die bewegende Kraft, das Vollkommene, Thätige, Männliche; aus diesem die bewegtwerdende Materie In oder das Unvollkommene, Leidende, Weibliche. Aus beider Vereinigung entsteht die sichtbare Welt, in welcher der Himmel, die Sonne, der Tag auf ersterer, die Erde, der Mond, die Nacht auf letzterer Seite

*) Ebendaselbst S. 101.

**) Oder nach anderer Uebersetzung: „Der König".

***) Ebendaselbst S. 113.

steht. Aus derselben Vereinigung beider entsteht aber auch der Mensch, der sonach selbst „ein kleines Himmel- und -Erde", ein Mikrokosmus ist.*) Der Mensch ist daher, als die endliche Vereinigung derselben zwei Prinzipien, die in Tao ihre Ureinheit haben, das durch die Welt vermittelte Abbild der Gottheit, als solches Herr der Welt wie seiner selbst, erhaben und König an sich selbst, aber nur in Einheit mit dem Weltgesetz, in das er nicht eingreifen kann; die Anmaßung, Wunder zu thun, verabscheut der Weise.**)

Auch bei den Griechen ist die philosophische Kosmologie aus der mythologischen erwachsen. Der Grundgedanke der letztern ist wesentlich schon derselbe wie der der erstern: „Daß die Welt nicht auf einmal geworden, sondern aus dunklen und elementaren Anfängen durch organische Entwicklung bis zu dieser letzten Gestalt des schönen vollendeten Kosmos gediehen ist, und zwar in mehrfachen Absätzen und Steigerungen, deren endliche Spitze und Vollendung eben Zeus und die von ihm regierte Welt der Götter und der Natur ist; also das Vollkommene war nicht das Erste, sondern das Letzte, woraus sich von selbst die Götterkämpfe erklären, denn alles Vollkommene ist der natürliche Untergang des weniger Vollkommenen".***) — Unter den mehrfachen Formen der griechischen Kosmogonie ist die hesiodische die bekannteste und war wohl immer die geläufigste. Nach ihr ist der Ursprung aller Dinge das Chaos und der Eros. Das Chaos theilte sich in den Tartaros und die Erde, die Erde brachte aus sich hervor den Himmel und das Meer. Dies ist noch als reine Kosmogonie der Theogonie vorausgesetzt. Jetzt erst mit der Wirksamkeit des Eros in den Urwesen geht jene über in diese. Der Himmel (Uranos), vom Liebestrieb ergriffen, befruchtet die Erde (Gäa), und aus ihnen entsteht das Geschlecht der Titanen, der Kyklopen und Hekatoncheiren (Riesen und Unholde). Uranos wird aber von einem seiner Söhne, dem Titanen Kronos, entmannt und seiner Herrschaft entsetzt. Unter Kronos, der ebenfalls den Himmel nach Seiten der zeitigenden Sonnengluth bedeutet, ist die goldene Zeit der Welt. Aber der alternde Kronos, der seine Kinder wieder verschlingt, wird vom jüngsten derselben, Zeus, mit Hülfe der Kyklopen,

*) S. 121 f. **) S. 140.

***) Preller, griechische Mythologie, I, S. 26.

die ihm den Blitz anfertigen, überwältigt und damit geht die Weltherrschaft über auf die Kroniden, an deren Spitze Zeus steht; die Titanen werden in den Tartaros geworfen und Himmel, Meer und Unterwelt unter die Brüder Zeus, Poseidon und Aidoneus getheilt, während die Erde der gemeinsame Schauplatz ihrer Wirksamkeit bleibt. Mit dem Titanenkampf, der in dem Gigantenkampf noch ein Nachspiel bekommt, sieht der Grieche die rohen Elementarkräfte der Natur unter der Gottheit ordnendem Walten gebändigt. — Auch das Menschengeschlecht ist nach der griechischen Sage aus der Erde entsprossen und zwar aus dem heimischen, griechischen Boden, wobei die Vorstellungen im Einzelnen schwanken, ob aus Bäumen oder aus Steinen oder aus dem Wasser die ersten Menschen hervorgegangen seien. Am verbreitetsten war die Unterscheidung eines doppelten Geschlechts: das erste (pelasgische) sei durch eine große Fluth vernichtet worden bis auf das eine Paar Deukalion und Pyrrha, die sich auf den Gipfel des Parnaß retteten; aus den Steinen, die sie hinter sich warfen, sei dann das zweite (hellenische) Geschlecht erwachsen. Offenbar sind hier Lokalsagen von Naturkatastrophen mit genealogischen Traditionen über die Stammväter in freier Weise, die auf historische Geltung keinen Anspruch hat, verschmolzen. — Die Sage von den Zeitaltern und Prometheus wird uns später beschäftigen.

Auf das Detail dieser kosmologischen Sagen näher einzugehen, ist hier kein Grund. Denn „Der Gedankengehalt dieser Mythen ist gering, was darin über die nächsten Wahrnehmungen hinausgeht, beruht nicht auf der Reflexion über die natürlichen Ursachen der Dinge, sondern auf einer Thätigkeit der Phantasie, hinter der wir auch da, wo sie wirklich Sinnreiches hervorbringt, nicht zu viel suchen dürfen. Eben sowenig ist in der Verknüpfung dieser Mythen, die wohl vorzugsweise das Werk des Dichters (Hesiod) ist, ein leitender Gedanke von tieferer Bedeutung zu entdecken".*) — Der allgemeine Gedanke dieser Sage: Die Entwicklung der Welt aus einem anfänglichen Chaos, fand in der jonischen Naturphilosophie mannigfache Ausführung. Nach Thales hat sich die Welt aus dem Wasser gebildet. Nach Anaximander schied sich die unendliche Materie, die er sich als belebt dachte, zuerst in das Warme und Kalte, aus deren

*) Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie (3. Aufl.), I, S. 70.

Mischung das Flüssige wurde; aus diesem schied sich weiter aus die Erde, die Luft und als äußerster Umkreis, der das Ganze wie eine Rinde umgiebt, das Feuer; aus einer Zertheilung dieses feurigen Umkreises entstanden die Gestirne. Aus dem Urschlamm der Erde entstanden unter dem Einfluß der Sonnenwärme die Thiere, die alle, einschließlich der Menschen, ursprünglich fischartig waren und sich erst allmählig, mit der Abtrocknung der Erdoberfläche, zu ihrer jetzigen Gestalt entpuppt haben. Dieser Weltbildung durch Ausscheidung der Dinge aus dem Urstoff entspricht aber nach Anaximander die Weltzerstörung durch Rückkehr derselben in den Urstoff mittelst Verbrennung; beide, Bildung und Zerstörung der Welt, folgen in endlosem Wechsel auf einander, so daß also zwar die jetzige Welt Anfang und Ende hat, aber das Werden und Vergehen der auf einander folgenden Welten ein end- und anfangsloser Kreislauf ist.*) — Anaximenes hielt die unendliche Luft für den Urstoff der Welt, aus welchem sich durch Verdünnung und Verdichtung Alles bilde; was Diogenes von Apollonia weiter durchführte, indem er aus der mit der Verdünnung und Verdichtung verknüpften Erwärmung und Erkaltung die Bewegung und daraus die Scheidung und Gestaltung der Stoffe ableitete. — Empedokles nahm eine Mehrheit von Grundstoffen an: Erde, Wasser, Luft und Feuer, welche ungeworden und unveränderlich, durch ihre mannigfaltigen Verbindungen die Gesammtheit und den Wechsel der Dinge hervorbringen. Die bewegende Ursache dieser Verbindung und Trennung der Urstoffe, auf welchen alles Werden und Vergehen beruht, sieht Empedokles in zwei von den Stoffen verschiedenen Kräften, die er als „Liebe und Haß" personificirt; im Zusammenwirken dieser beiden Kräfte besteht das Leben der Welt, welches aber periodisch unterbrochen wird durch einen Zustand, wo die einigende Kraft Alles zur Einheit verbunden; und wieder durch einen solchen, wo die trennende Alles in Scheidung aufgelöst hat. Den Hergang der Weltbildung denkt er sich so: die Einheit der Stoffe, als Kugel vorgestellt, wird durch den in ihr erwachenden Haß in Elemente aufgelöst; in diese tritt dann die Liebe ein und bringt eine Wirbelbewegung hervor, aus welcher sich zuerst die Luft und das Feuer als die beiden Hemisphären der Welt, dann die Erde und,

*) Zeller, ebendaselbst S. 194—203.

durch ihren Umschwung im Luftraum, das Wasser ausschied. Aus der Erde gingen, wie alle Organismen, auch die Menschen hervor, und zwar zuerst als unförmliche Klumpen, aus Erde und Wasser gebildet, vom unterirdischen Feuer emporgeworfen, welche erst in der Folge sich gliederten; die zuerst durch das Spiel des Zufalls gebildeten abenteuerlichen Gestalten gingen bald wieder unter, bis es am Ende sich fügte, daß harmonische und lebensfähige Wesen entstanden (also nahezu die Darwin'sche Selektionstheorie!)*)

Empedokles bildet den Uebergang zu der atomistischen Theorie des Demokrit, welche als die erste und gewissermaßen klassische Durchführung der rein mechanischen Kosmologie betrachtet werden kann. Nach ihm sind die Grundbestandtheile der Welt die „Atome", einfache untheilbare Urkörper, nicht geworden noch vergänglich noch auch qualitativ veränderlich, der Substanz nach alle einander gleich, aber verschieden an Größe, Gestalt, Schwere, Ordnung und Lage gegen einander, umfaßt und von einander geschieden durch den leeren Raum, auf einander wirkend durch mechanischen Stoß, durch ihre Bewegung im Raum alles Werden und Vergehen begründend. Die Bewegung der Atome ist ein Fallen mit ungleicher Geschwindigkeit, woraus Zusammenstoßen, Abprallen, nach oben gedrängt werden der leichteren und hierdurch Kreis- oder Wirbelbewegung entsteht. Dadurch werden die gleichartigeren Urkörper zusammengeführt, hängen sich verschiedengestaltete an einander und bilden sich größere Körpermassen. Die großen Complexe derselben sind die Welten, deren es unzählige, in steter Veränderung durch Zu- und Abgang von Atomen begriffene giebt. Unsere Welt entstand dadurch, daß bei der Drehungsbewegung einer Atomen-Masse die schwereren Theile nach der Mitte zuströmten und zur Erde wurden, die leichteren nach außen flogen und zu Himmel, Feuer und Luft wurden. Aus einer Zusammenballung dichterer Massen unter den letzteren, welche durch die rasche Bewegung entzündet wurden, entstanden die Gestirne. Auf der Erde schied sich infolge der allmähligen Verdichtung ihrer Atommasse das Wasser vom Festland aus. Aus dem Erdschlamm entstanden Menschen wie Thiere. Auch die Seele ist nach Demokrit ein körperlicher Stoff, der aus den feinsten Atomen, aus den durch alle Körperatome ver-

*) Zeller, ebendaselbst S. 604—653.

vertheilten Seelenatomen oder Feuertheilen bestehe. — Diese atomistische Kosmologie ist in ihrer reinen und strengen Durchführung der materialistischen und mechanischen Naturerklärung*) der ausgesprochenste Gegensatz zum religiösen Schöpfungsglauben; daher ihr immer erneutes Auftauchen in solchen Zeiten und Kreisen, wo dem abstrakt supranaturalen Glauben ein ebenso abstrakter Naturalismus als Kehrseite entgegentritt; aber ebenso, wie zu andern Zeiten das Einseitige des supranaturalen Schöpfungsglaubens den mechanischen Materialismus hervorruft, ebenso drängt das Ungenügende des letztern zur Unterscheidung und Voraussstellung des Geistes als der Macht über den Stoff.

Diesen Fortschritt des griechischen Denkens zeigt uns zuerst Anaxagoras. Er findet zur Erklärung der Welt die Materie, die er als ursprüngliche Mischung aller verschiedenartigen Stoffe vorstellte, noch nicht genügend, sondern glaubt, daß die Bildung dieses Chaos zur Welt nur geschehen konnte durch das Hinzutreten einer vom Stoff unterschiedenen ordnenden Kraft, des denkenden Geistes (Νοῦς). Er unterscheidet sich von der Materie durch seine mit sich selbst durchaus gleichartige Einfachheit, durch seine Allmacht und Allwissenheit, vermöge deren er den Stoff zweckmäßig bewegt und ordnet. Die zweckmäßige Weltbildung läßt sich nach Anaxagoras aus der bloßen Nothwendigkeit einer mechanischen Bewegung nicht erklären, setzt also eine solche bewegende Ursache voraus, die nach der Analogie unserer Zweckthätigkeit wirken, also Geist sein muß; eine Einsicht, die übrigens Anaxagoras nicht hinderte, seinen Nus auch wieder ganz in der Weise eines stofflichen Wesens zu beschreiben. „Wäre es auch richtig, was spätere Zeugen, wahrscheinlich mit Unrecht behaupten, daß er den Nus als Gottheit bezeichnet habe, so wäre seine Ansicht doch immer nur nach einer Seite theistisch, nach der andern dagegen ist sie naturalistisch, und gerade das ist für sie bezeichnend, daß der Geist hier, trotz seiner grundsätzlichen Unterscheidung vom Körperlichen, doch wieder als Naturkraft und unter solchen Bestimmungen gedacht wird, wie sie weder einem persönlichen noch einem rein geistigen Wesen zukommen können". Dies zeigt sich sogleich in der äußerlich mechanischen Art, wie sich

*) Zeller, ebendaselbst S. 687—775.

Anaxagoras die weltbildende Wirksamkeit seines Nus vorstellt: Derselbe bringt in der chaotischen Materie eine erste Wirbelbewegung hervor, aus deren immer weiterem Umsichgreifen eine Scheidung der Stoffe hervorgeht. Das Dichte und Feuchte wurde durch den Umschwung in die Mitte, das Dünne und Warme nach außen getrieben; aus der untern Dunstmasse schied sich das Wasser, aus diesem die Erde, in welcher durch die Kälte sich das Gestein bildete. Einzelne von der Erde losgerissene und durch die Bewegung im Aether glühend gewordene Steinmassen bildeten die Himmelskörper, über deren Natur und Bewegung Anaxagoras verhältnißmäßig sehr aufgeklärte Ansichten hatte. Durch die Sonnenwärme wurde der ursprünglich schlammartige Zustand der Erde ausgetrocknet und es entstanden nun auf ihr, indem die schlammige Erde durch die im Aether enthaltenen Keime befruchtet wurde, Pflanzen und Thiere. Hier erst, im Lebendigen, Sichselbstbewegenden, läßt dann Anaxagoras auch den Geist wieder eintreten, für welchen er in der Mechanik der Weltbildung nach der Verursachung der ersten Weltbewegung keine Stelle mehr gehabt hatte. Anaxagoras hat so vom Begriff des allmächtigen Geistes keineswegs durchgreifenden prinzipiellen Gebrauch gemacht, sondern er läßt ihn nur als Maschinengott da in die Lücke treten, wo die mechanische Erklärung ihn im Stiche läßt.*)

Während in der vorsokratischen Philosophie der Geist immer noch irgendwie naturartig gefaßt worden war, ist in der sokratischen die Unterscheidung beider scharf vollzogen worden. Aber sie blieb nun in dem Gegensatz von Idee und Erscheinung, von Form und Materie, von Zweck und Nothwendigkeit in der Art befangen, daß ihr unter Voraussetzung dieses Dualismus eine Erklärung der wirklichen Welt unmöglich wurde. Plato hat diese zwar im „Timäus" versucht, indem er zwischen die Welt des wahrhaft Seienden, die Ideen, und das Nichtseiende, die Materie, ein Drittes, das an beiden Theil habe, zur Vermittlung einschob: die Weltseele. Aber die ganz mythische Art, wie er diese Weltseele und die Weltbildung darstellt, zeigt nur die Verlegenheit des Philosophen, auf diesem Punkt die Schwäche des Systems zu decken. Von Aristoteles sahen wir oben, daß er zwar aus der Bewegung und Zweckmäßigkeit der Welt zurückschließt auf

*) Zeller, ebendaselbst S. 792—840.

Gott als die erste bewegende und Zweckursache, daß er aber dessen Wesen so abstrakt als das reine, einfache Denken seiner selbst faßte, daß von einem lebendigen Verhältniß zur Welt keine Rede sein kann. Es fehlt diesem aristotelischen Gott der Wille, das Moment des Aus-sichherausgehens, des Herausseßens seines Innern; in seiner ruhenden Selbstbetrachtung bleibt er der Welt immer äußerlich und kann daher auch nicht wirklich deren mannigfaches Leben begründen. Der Welt-stoff ist ihm äußerlich gegeben und von der Oberfläche aus soll er die allgemeinste Kreisbewegung der Weltkugel hervorbringen — eine mythisch-sinnliche Vorstellungsweise. Auch die andere Vorstellung, daß Gott als die reine Form eine Anziehungskraft auf den Stoff ausübe und so als selbst unbewegte Zweckursache die Materie anrege, sich aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu entwickeln: auch diese Vorstellung hat etwas Mythisches, indem sie der Materie Begehren zuschreibt. Derselbe Mangel aber, der so im Verhältniß Gottes zur Welt hervortritt, wiederholt sich auch innerhalb der Naturanschauung des Aristoteles. So groß die Bedeutung seiner Naturphilosophie ist, insofern als sie zuerst den Begriff der „Entwicklung" und damit der „inneren Zweckthätigkeit" des Lebens in Mittelpunkt und Vordergrund gestellt hat, so ist er doch auch hier nicht über den ungelösten Dua-lismus der Form oder des teleologischen Prinzips und der Materie oder des Prinzips der blinden Naturnothwendigkeit hinausgekommen. So bleibt denn auch noch Aristoteles hinter dem, was wir als die Idee des religiösen Schöpfungsglaubens werden anzusehen haben, so nahe er ihr kommt, doch noch immer zurück; zwar nicht — wie man oft meint — darum, weil er kein zeitlich anfangendes Hervorgebracht-werden der Welt durch Gott lehrt, worin er eben als Philosoph ganz Recht hat; wohl aber insofern, als auch er Gott noch nicht als die unbedingt beherrschende Macht der ganzen Weltwirklichkeit versteht.

Diesen Dualismus der Sokratiker in einem absoluten Monismus zu überwinden, war das Berechtigte in der stoischen Metaphysik, wenn auch die Durchführung dieser Tendenz namentlich in der frü-heren Schule noch sehr ungenügend war. Wir sahen schon oben, daß sie ausgehen von einer absoluten Einheit, welche Stoff, Kraft und Zweck, Vernunft und Nothwendigkeit, Gott und Welt zugleich ist. Aus diesem Urwesen entwickelt sich das Weltganze mit derselben Naturnothwendigkeit, wie das Thier oder die Pflanze aus dem Samen.

Und zwar stellten sie sich diesen Prozeß näher so vor*): das feuerartige Urwesen verwandelt sich in Dunst und Wasser, aus diesem schlägt sich ein Theil als Erde nieder, ein anderer bleibt Wasser, ein dritter verdunstet als atmosphärische Luft, welche wieder Feuer aus sich entzündet, und aus der Mischung dieser Elemente bildet sich von der Erde als Mittelpunkt aus das Weltganze. Aber wie so das Urwesen die Elemente als seinen Leib von sich aussondert, so zehrt es diesen allmälig auch wieder in sich auf, bis am Ende dieser Weltzeit ein allgemeiner Weltbrand alle Dinge in den Urzustand zurückführt, wo die Gottheit noch das alleinige Sein ist. Auf diese Weltzerstörung wird dann aber eine neue Weltbildung folgen, und so bewegt sich ohne Anfang und ohne Ende die Welt im Kreislauf der gleichen Momente aus der göttlichen Einheit und wieder in sie zurück und nur das Gesetz dieses Prozesses bleibt das Beständige im allgemeinen Wechsel. Dies Gesetz ist aber die in allen Formen ihrer Erscheinung mit sich stets einige göttliche Weltvernunft, welche ebenso als strenge Nothwendigkeit oder Schicksal (εἱμαρμένη) wie als freie göttliche Lenkung oder Vorsehung (πρόνοια) bezeichnet wird. In diesem gesetzmäßigen Weltlauf ist auch des Menschen Entstehen, Dasein und Vergehen als Theil einbegriffen, doch so, daß er nicht blos Theil ist des Ganzen, sondern auch ein endliches Abbild desselben: der Gott, der in der Welt als seinem Leibe wohnt, wohnt auch im Menschen als dessen vernünftiger Geist; die menschliche Seele ist ein Ausfluß der göttlichen Weltseele und in ihrer Vernünftigkeit und Tugend (d. h. Einheit mit dem Weltgesetz) ist sie dieser gleichartig und heißt sogar selbst ein Gott.**)

Alle diese Formen der griechischen Kosmologie, so verschieden sie auch im Einzelnen unter einander sind, kommen doch insofern alle auf eine und dieselbe Seite zu stehen, als es ihnen wesentlich darum zu thun ist, die Welt sei es nach ihrer anfänglichen Entstehung oder doch nach dem beherrschenden Gesetz ihrer wechselnden Erscheinungen, denkend zu begreifen. Und eben in dieser ihrer gemeinsamen Tendenz liegt das berechtigte Wahrheitsmoment, das sie vor dem abstrakt supranaturalen Schöpfungsglauben voraus haben, oder vielmehr, wo-

*) Zeller, ebendaselbst III, 1. S. 136 ff.

**) Vgl. Seneca, ep. 41, 2 et 31, 9: animus rectus, bonus, magnus — quid aliud voces hunc, quam Deum in humano corpore hospitantem?

durch sie zur Ergänzung und Correktur des letztern bestimmt sind. Dem reinen religiösen Schöpfungsglauben an sich ist es nehmlich keineswegs um ein Begreifen der Welt, weder ihrer Entstehung noch ihres zeitlosen Entwicklungsgesetzes, zu thun, sondern einzig und allein um die religiöse Idee, daß die Welt in jedem Moment ihres Daseins unbedingt abhängig sei vom freien Willen Gottes. Indem nun dieser freie Wille anthropomorphisch nach der Art eines menschlichen Herrscherwillens vorgestellt wird, ergiebt sich als natürliche Veranschaulichungsform für jene religiöse Idee die Vorstellung eines oder mehrerer zeitlich anfangender und abschließender Willensakte Gottes, durch welche die Welt — sei es aus dem Nichts oder aus dem Chaos — in's Dasein gerufen worden sei. Ob ein solcher Willensakt uns die Entstehung der Welt irgend denkbar mache? oder wie dazu die thatsächliche Erfahrung der fortgehenden Weltentwicklung passe? — diese Fragen sind hierbei schon darum ganz unzulässig, weil es ja hierbei von Anfang gar nicht um ein Interesse des Wissens, der Welterkenntniß, sondern um das Interesse des Glaubens, um die Veranschaulichung der religiösen Grundüberzeugung von der Abhängigkeit der Welt von Gott sich handelt. Ebendarum, weil beiderlei Betrachtungsweisen, die wissenschaftliche Kosmologie und der religiöse Schöpfungsglaube, auf verschiedenem Boden gewachsen sind, darum können sie nicht unmittelbar wie gleichwerthige theoretische Sätze zusammengestellt werden; wo dies doch geschieht, da entstehen jene endlosen Conflikte und hoffnungslosen harmonistischen Künsteleien, deren man mit Recht nachgerade herzlich satt ist. Sie alle sind mit einemmale beseitigt, sobald man sich klar macht, daß es sich hier um prinzipiell verschiedene Standpunkte der Betrachtung handelt, deren Vermittlung eben darum nie im Einzelnen sondern nur im Allgemeinen der beiderseitigen Grundidee zu suchen ist.

In seiner Reinheit begegnet uns der religiöse Schöpfungsglaube nur in der persischen und in der biblischen Religion, in ersterer aber noch durch den Dualismus beeinträchtigt. Nach der persischen Zendreligion ist Ahuramazda der Schöpfer der Welt, insoweit diese gut ist; er hat sie geschaffen durch sein „vortreffliches Wort", den Ausdruck seines vernünftigen Willens. „Ich rufe an — heißt es im Anfang der persischen Religionsurkunde Jazna — und preise den Schöpfer Ahuramazda, leuchtend strahlend, sehr groß und sehr gut,

sehr vollkommen und sehr thatkräftig, sehr einsichtsvoll und sehr schön, hervorragend in Reinheit, der die gute Wissenschaft besitzt, Quelle der Lust, ihn, der uns geschaffen hat, der uns gebildet hat, den Vollendetsten der vernunftvollen Wesen". Näher wird die Schöpfung in der persischen Dogmatik so dargestellt. Von Anfang standen sich das Reich Ahura's und das Ahriman's als „ungeschaffenes Licht" und „ungeschaffene Finsterniß" schlechthin getrennt, unvermischt und ohne Berührung oder Kampf gegenüber. Dieser Zustand der reinen Scheidung beider Reiche in der intelligiblen Welt dauerte 3000 Jahre. Aber da Ahura die Unvermeidlichkeit des Zusammenstoßes und Kampfes voraus sah, so schuf er die körperliche Welt gleichsam als Bollwerk, das in der Mitte zwischen beiden Reichen liegt. Und zwar geschah diese Schöpfung der körperlichen Welt*) in dem abgeschlossenen Zeitraum eines Sonnenjahres (365 Tagen) und in 6 Abschnitten: Zuerst wurde durch das Wort Ahura's der Himmel und die Himmelslichter geschaffen, dann das Wasser, darauf die feste Erde, weiter auf ihr die Pflanzen, die Thiere, zuletzt der Mensch. Zu den Eigenthümlichkeiten der persischen Schöpfungssage gehört es, daß jede Classe von Geschöpfen aus einer Art von himmlischem Urbild geformt wird, welches Urbild aber selber auch als individuelle Existenz vorgestellt wird und das irdische Haupt seiner Nachbilder werden kann. — Das erste Menschenpaar Maschia und Maschiana ließ Ahura aus einem Zwillingsbaum so hervorgehen, daß aus ihm zunächst die Leiber von Mann und Weib sich entwickelten, welchen dann Ahura die vorausgeschaffenen Seelen einpflanzte. — Aber die Schöpfung Ahura's verdarb von Anfang sein Feind Ahriman, der unter die guten Früchte das Unkraut, unter die nützlichen Thiere die schädlichen mischte, zum Feuer den Rauch, zu allem Wohlthätigen die schlimme Kehrseite schuf. „Ormuzd ist also nicht alleiniger Schöpfer, er giebt zu dem Weltgemälde nur die Lichter, die Schatten sind von Ahriman's Hand; die volle schöpferische Souveränität ist zwischen ihm und Ahriman getheilt".**) Daß darum doch die überwiegende Macht auf Ahura's Seite ist und der durch

*) Vgl. Tiele, Godsdienst van Zarathustra, S. 205 ff. Das Detail der Sage kann hier als unwesentlich wegbleiben.

**) A. Wuttke, über die Kosmogonie der heidnischen Völker, S. 51. Was eben dort über die Abstammung Ahura's aus dem Zerwane gesagt ist, beruht auf Mißverständniß.

die Weltgeschichte hindurchgehende Kampf zwischen ihm und Ahriman mit der Besiegung des letztern endet, haben wir schon oben (S. 436) gesehen.

Der hebräischen Religion ist zwar die Schöpfungsidee ursprünglich eigen und bildet einen natürlichen Bestandtheil des Jahvehglaubens schon der Propheten des 8. Jahrhunderts; aber die nähere Form der Schöpfungssage oder vielmehr Schöpfungssagen der Hebräer steht sicher im Zusammenhang mit heidnischer, chaldäischer und persischer Mythologie. Wir haben zwei von einander wesentlich abweichende Formen der Schöpfungssage der Hebräer zu unterscheiden. Die eine (1. Mos. 2) sieht von der Entstehung der Welt ganz ab und beschränkt sich auf die Darstellung der Bildung der ersten Menschen und ihrer irdischen Umgebung. Nach ihr hat Jahveh zuerst den Menschen d. h. den Mann aus Staub von der Erde gebildet und in seine Nase den Odem des Lebens gehaucht, wodurch das Staubgebilde zum lebendigen Wesen wurde. Dann pflanzte Jahveh für den Menschen den Garten Eden und ließ Bäume aus der Erde sprossen, von deren Früchten er sich nähren sollte. Weil er aber sah, daß das Alleinsein dem Menschen nicht gut sei, beschloß er, ihm eine Hülfe in lebenden Wesen seines gleichen zu geben, und bildete aus der Erde alle Thiere des Feldes und Vögel des Himmels. Erst als es sich zeigte, daß auch unter diesen der Mensch keine ebenbürtige Gesellschaft finde, bildete Jahveh aus einer Rippe des schlafenden Mannes das Weib und gab sie ihm zur Gesellin. — Die andere Sage (1. Mos. 1) beginnt methodisch mit der Bildung der Welt aus dem Urchaos, in welchem Licht und Finsterniß, Himmel und Erde noch ungeschieden, Alles leer und wüst war — ein Zustand, der nicht selbst von Gott geschaffen, sondern dem ordnenden göttlichen Schaffen vielmehr als ungewordene Grundlage und Materie vorausgesetzt zu sein scheint.*) Diese Weltbildung geschieht durch das Wort Gottes in sechs Tagen. Am ersten wird das Licht von der Finsterniß geschieden, am zweiten der Himmel von den untern Wassern, und am dritten das Festland vom Meer, worauf die trockene Erde allerlei Vegetation hervorbringt. Am vierten Tag bildet Gott die Himmelslichter als Zeitentheiler und Leuchten für Tag und Nacht; am fünften läßt er Luft und Wasser mit lebenden Wesen

*) Dies dürfte meines Erachtens die natürlichste Auffassung von 1. Mos. 1, 2 sein, wobei dann Vers 1 als die allgemeine Ueberschrift über die erst von Vers 3 an im Detail beschriebene Schöpferthätigkeit Gottes zu fassen sein würde.

sich füllen; am sechsten läßt er die Landthiere aus der Erde hervorgehen und schafft zuletzt zum Herren über die Erde und ihre Pflanzen und Thiere das erste Menschenpaar nach seinem Bilde und Gleichnisse; worauf er am siebenten Tage von allem seinem Wirken ausruht und diesen Tag daher zum bleibenden Ruhetag weiht.

Es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß diese zweite (im Alten Testament vorausgestellte) Sage viel künstlicher und reflektirter ist als jene erste: sie beschränkt sich nicht auf die Bildung der irdischen Wohnstätte des Menschen, sondern erstreckt sich auf die Bildung des Weltganzen; methodisch schreitet sie vom chaotischen Urzustand aus durch das Sechstagewerk einer Woche fort; sie beginnt mit drei Scheidungsakten (zwischen Licht und Dunkel, Oben und Unten, Naß und Trocken), wodurch die allgemeinen Grundlagen für die Sonderexistenzen gewonnen sind. Dann geht sie in der zweiten Wochenhälfte zur Bildung der letztern über: erst wird der Himmelsraum belebt mit den besondern (und vielleicht als lebendige Zeitbeherrscher gedachten) Lichtwesen, dann Luft und Wasser mit ihrem Gethier, endlich die Erde mit ihren Bewohnern, unter welchen das Menschenpaar als das vornehmste den Schluß bildet. Der Abschluß durch den Ruhetag giebt endlich der Sabbath-Institution ihr göttliches Urbild. Hier ist Alles wohlbedacht, im Fortschritt vom Allgemeinen zum Besondern und wieder vom Niedereren zum Höheren eine systematische, zweckmäßige Stufenfolge, ein einheitlicher Plan; wozu ganz stimmt, daß bei jedem Schöpfungsakt hinzugefügt ist, sein Erfolg habe der Absicht des Schöpfers sofort völlig entsprochen, sei „gut" gewesen. Einen ganz anderen Eindruck gewinnen wir von der andern Darstellung: was dort das Letzte ist, macht hier den Anfang: die Bildung des Menschen und zwar zunächst nur des Mannes, an das Weib ist noch nicht gedacht; dann wird die Pflanzenwelt nur zum Zweck der menschlichen Nahrung geschaffen, während sie 1, 11 f. offenbar als das natürliche Zubehör zur Erdoberfläche ohne jene enge Zweckbeziehung auf die menschliche Nahrung entsteht. Darauf findet Gott erst, daß der Mensch mit der bloßen Pflanzen-Umgebung noch nicht genügend für seine Erhaltung ausgerüstet sei, und schafft ihm zur Hülfe die Thiere. Endlich, als auch damit seinem Mangel noch nicht genügend abgeholfen ist, wird ihm das Weib zur Gehülfin geschaffen. Das ist das Gegentheil von einheitlichem Plan und systematischem Fortschritt;

nur von Fall zu Fall wird das Nothwendige geschaffen, wobei allemal noch ein Mangel sich herausstellt, der zu weiterem Schaffen drängt. Die Betrachtung ist hierbei nicht bloß geocentrisch, was auch die andere Erzählung ist, sondern sie ist im engsten Sinne anthropo-, ja eigentlich nur androcentrisch. Das ist die naivste Weltbetrachtung der Urzeiten, wo der Mann sich als den selbstverständlichen Mittelpunkt der Welt betrachtet, für dessen Nahrung die Früchte des Lustgartens wachsen, für dessen Arbeitshülfe die Thiere da sind, und für dessen Gesellschaftsbedürfniß auch das Weib nur als oberstes Mittel dient, ohne Selbstzweck zu sein.

Aus dieser Vergleichung beider Erzählungen scheint mir unvermeidlich die Folgerung sich zu ergeben, daß die in 1. Mos. 1 enthaltene um vieles jüngeren Ursprungs sein muß als die in 1. Mos. 2. Das stimmt auch trefflich zu der immer mehr an Wahrscheinlichkeit gewinnenden Annahme neuerer Bibelforscher, daß der priesterliche Verfasser des „Buchs der Ursprünge" (zu welchem 1. Mos. 1 gehört) nicht älter ist als der prophetische Erzähler der jahvistischen Stücke, sondern viel jünger, ein Geistesverwandter und Zeitgenosse Esra's aus der nachexilischen Zeit.*) Hierbei erklärt sich auch auf's allereinfachste die Thatsache, daß die Schöpfungsgeschichte von 1. Mos. 1 in so auffallendem Zusammenhang mit der persischen steht, daß wir nicht umhin können, an direkte Einflüsse von dieser Seite her zu denken. Beiderseits bildet den Anfang der Gegensatz von Licht und Finsterniß, nur daß derselbe in der Zendreligion ein ungeschaffener, mit dem Gegensatz von Ahura und Ahriman gleich ursprünglicher ist, im Hebraismus dagegen zur ersten Wirkung des scheidenden Schöpfungswortes Gottes gemacht wird — eine Modifikation, die natürlich durch das monotheistische Prinzip nahegelegt war. Beiderseits erfolgt die Schöpfung in 6 Abschnitten und füllt einen geschlossenen heiligen Zeitraum aus, bei den Persern ein Sonnenjahr, bei den Hebräern eine Woche, welche Modifikation sich wieder sehr natürlich aus dem priesterlichen Interesse an der Befestigung der Sabbath-Institution erklärt; dadurch wurden dann auch die sechs Schöpfungs-

*) Das Nähere über diese, allerdings noch mehrfach, namentlich von Ewald's Schülern bestrittene Ansicht, was uns hier nicht näher angeht, kann man nachlesen bei Kuenen, Religion Israels, II, S. 55 ff., oder bei Bernh. Duhm, Theologie der Propheten, Bonn 1875.

abschnitte zu richtigen Wochentagen, deren eigentlichsten Sinn keine exegetische Künstelei wegdeuten sollte. Beiderseits ferner ist die Reihenfolge der Schöpfungsakte nahezu dieselbe. Beiderseits werden die Wasser des Chaos durch den himmlischen Wind, der „wie der Geist den Leib bewegt", (persisch — vgl. hebräisch: „Der Geist schwebte über den Wassern") geschieden in obere Wasser über der Himmelsfeste und untere Wasser der Erde, letztere ferner gesammelt in die Meere, aus denen das Festland sich erhebt. Dies Zusammentreffen in den grundlegenden kosmogonischen Zügen, in der Vorstellung einer eigenthümlichen Reihe von Scheidungsakten durch den sondernden Geist Gottes ist sicher nicht zufällig.*) — Die nach dem Obigen ohne Zweifel ältere Schöpfungssage (1. Mos. 2) enthält ebenfalls einige Züge, die auf gemeinsame orientalische Sagen hinweisen, deren Heimath in Chaldäa zu suchen sein dürfte; so der Garten Eden („Wonne") mit dem Lebensbaum und dem Baum der Erkenntniß. Der erstere ist sicher nichts anderes als der Haoma- oder Somabaum der arischen Mythologie, dessen Frucht Göttern und Menschen unvergängliches Leben und Kraft sichert.

Die alttestamentliche Schöpfungssage blieb auch für die christliche Kirche maßgebend, ohne daß übrigens geistvollere Kirchenlehrer, wie Origenes oder Augustin, sich an den Buchstaben der Erzählung gebunden hätten, über welchen ihnen die herkömmliche allegorische Umdeutung leicht hinweghalf. Wesentliche Abweichungen aber haben sich nur die Gnostiker des 2. Jahrhunderts erlaubt, indem sie an die Stelle des biblischen Schöpfungsglaubens theils emanatistische theils dualistische Theorieen setzten. Nach dem valentinianischen System entstand die materielle Welt aus einer Selbstentzweiung der Gottheit oder aus dem Abfall der göttlichen Weisheit vom Urgott; ein analoger Gedanke, wie wenn in modernen Spekulationen die materielle Welt als der sichselbstentäußerte, sich selbst undurchsichtig gewordene, zur festen Masse verdichtete Geist bezeichnet worden ist. Auch tritt nach diesem System die Gottheit nicht unmittelbar in Beziehung zur Materie, sondern wie im platonischen Timäus tritt der Demiurg in die Mitte zwischen beide und bildet die Materie im Hinblick auf die

*) Vgl. darüber Tiele, Godsdienst van Zarathustra, S. 292—294. (Uebrigens hat Tiele seine dort ausgesprochene Ansicht über die beiden Schöpfungsberichte Gen. 1 u. 2 inzwischen geändert und theilt meine obige Auffassung.)

göttlichen Urbilder. Nur in der menſchlichen Seele iſt ein unmittelbar göttlicher Keim der materiellen Welt eingepflanzt, deſſen Entwicklung und Zurückführung zum göttlichen Urſprung die Sache des Weltprozeſſes iſt, der hier mit dem geſchichtlichen Erlöſungswerk des Chriſtenthums unmittelbar vereinerleit wird. — Nach dem klementiniſchen Syſtem iſt die Materie mit ihren vier Elementen aus dem ſelber halb materiell vorgeſtellten göttlichen Weſen ausgefloſſen und wird von Gott durch mannigfache Miſchung dieſer Elemente zur Welt gebildet. — Weſentlich dualiſtiſch iſt die baſilidianiſche Gnoſis; hier ſteht dem verborgenen Gott von Uranfang an gegenüber die chaotiſche Miſchung der Kräfte und Stoffe, des Geiſtes und der Materie, des Lichts und der Finſterniß, als der Weltkeim, welcher von Gott zur Entwicklung angeregt wird. Dieſe beſteht in der Scheidung der Gegenſätze, namentlich in der Losreißung der geiſtigen Elemente von den materiellen. Die Reinigung der Geiſter von den ſinnlichen Schlacken und ihre Erhebung zu der weſensverwandten Gottheit iſt der durch die Erlöſungsreligion realiſirte Weltzweck. — Auch nach Hermogenes iſt Gott mit der Materie als ſeinem Gegentheil von Anfang an behaftet und wirkt zwar ordnend und geſtaltend auf ſie ein, vermag aber der in ihr liegenden Macht der Vernunft- und Ordnungswidrigkeit nie völlig Herr zu werden.

Dieſen und ähnlichen Theorieen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann,*) liegt weſentlich daſſelbe Motiv zu Grunde, wie den oben beſprochenen mythologiſchen und philoſophiſchen Kosmologieen: der Trieb des erkennenden Geiſtes, die Welt in ihrer erfahrungsmäßigen Unvollkommenheit, mit ihren phyſiſchen Uebeln, moraliſchen und religiöſen Gegenſätzen aus einem letzten Grunde zu begreifen, — ein Erkenntnißtrieb, welchem mit dem Wunder des freien göttlichen Schöpfungsaktes ſein Genüge nicht geſchah. So berechtigt nun aber auch an ſich dies Streben war, ſo hatte doch auch die Kirche ihren guten Grund, derartige Spekulationen prinzipiell zurückzuweiſen, in welchen Phyſiſches und Geiſtiges, Naturprozeſſe und religiöſe Geiſtesprozeſſe in ſo trüber Miſchung zuſammengeworfen waren, daß dabei weder das eine noch das andere zu ſeinem Rechte

*) Vgl. Baur, die chriſtliche Gnoſis und Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte. Lipſius, der Gnoſticismus, ſein Weſen, Urſprung und Entwicklungsgang. Separater Abdruck aus Erſch und Gruber's Realencyklopädie.

kam. In der willkürlichen phantastischen Dichtung dieser synkretistischen Mythologie blieb das Interesse des denkenden Verstandes ebenso unbefriedigt, wie das des religiösen Gemüths gefährdet war. Andererseits aber kam dann durch den kirchlichen Satz, der sich eben im Kampf mit den Gnostikern immer mehr zum Dogma fixirte, daß die Welt aus nichts durch einen freien und zeitlichen Willensakt Gottes geschaffen worden sei, die religiöse Idee zu einem so einseitig schroffen Ausdruck, daß das Denken sich dabei doch nie recht beruhigen konnte. Nicht nur der selber halbgnostische Origenes konnte sich mit einem zeitlichen Weltanfang nicht befreunden, sondern nahm statt dessen eine anfangs- und endlose Reihe aufeinanderfolgender Welten an: auch Augustin versuchte den zeitlichen Weltanfang durch dialektische Künste („nicht in der Zeit, aber mit der Zeit geschaffen") zu beschönigen, und ein Thomas war ehrlich genug, zu gestehen, daß die Anfangslosigkeit der Welt das allein der Vernunft entsprechende, das Gegentheil nur um der kirchlichen Autorität willen zu glauben sei. Und ebensowenig als mit dem zeitlichen Anfang konnten sich tiefere Denker bei der abstrakten Freiheit des Schöpfungsaktes beruhigen. Ein Scotus Erigena sprach es direkt aus, daß für Gott das Wirken gleichewig und gleichwesentlich sei mit seinem Sein, und daß er dem All nicht zeitlich, sondern nur begrifflich als Ursache vorausgehe.*) Die „Deutsche Theologie", diese tiefsinnige mystisch-spekulative Schrift des spätern Mittelalters, fragt, was denn ein Wille wäre, der nicht wirklich wollte? und zeigt, daß Gott immer auch eine Kreatur haben mußte, damit sein Wille darin sein Werk habe, der sonst in Gott ohne Werk wäre. Und ein Jakob Böhme fügt hinzu, daß ein verborgener Wille, der sich nicht im Objekt seines Schaffens gegenständlich würde, auch gar nicht zur Offenbarung für sich selbst käme, also unbewußt bleiben müßte, denn „wie mag in einem einigen (einfachen, objektlosen) Willen eine Erkenntniß seiner selbst sein?" In demselben Sinn spricht Hegel sich aus: „Man sagt: Gott hat die Welt geschaffen; so spricht man dies als so eine Bestimmung aus, die sein kann oder auch nicht; es ist eine gleichsam willkürlich

*) De divis. nat. I, 74: Non aliud est Deo esse et aliud facere, coaeternum igitur est Deo suum facere et coëssentiale. III, 8: Deum praecedere universitatem credimus non tempore sed ea sola ratione, qua causa omnium esse intelligitur.

zufällige Bestimmung, nicht zum Begriffe Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dies Sichoffenbaren, er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer. Dies ewige Sichoffenbaren, dieser Aktus, dies ist sein Begriff". „Es gehört zu seinem Sein, Wesen, Schöpfer zu sein, insofern er dieses nicht ist, wird er mangelhaft aufgefaßt. Daß er Schöpfer ist, ist auch nicht ein Aktus, der Ein Mal vorgekommen wäre: was in der Idee ist, ist ewiges Moment, ewiges Bestimmen derselben". „Ohne Welt ist Gott nicht Gott".*) Ganz ebenso hat Schleiermacher einen Gott außer und vor der Welt für ein leeres Phantasma erklärt; nach der „Dialektik" sind Gott und Welt nicht ohne einander zu denken, da es zwei Formeln seien für dasselbe Sein, nach seiner Einheit und nach seiner Vielheit gedacht; demgemäß betrachtet er auch in der „Glaubenslehre" die schöpferische Thätigkeit als eins mit der erhaltenden und beide als eins mit der Totalität der Naturursächlichkeit. Am entschiedensten hat Fichte gegen die herkömmliche Schöpfungslehre protestirt; er nennt sie den Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre, das Urprinzip des Judenthums und Heidenthums (?), wodurch einmal der Begriff der Gottheit im Grunde verdorben und mit einer Willkür ausgestattet werde, die dann durch's ganze religiöse System hindurchgehe, sodann die Vernunft auf immer verkehrt und das Denken in ein träumendes Phantasiren verwandelt werde; „denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken (das, was man wirklich denken heißt) und es hat noch nie irgend ein Mensch sie also gedacht".**)

Fichte hat hiermit in der That den schwachen Punkt des kirchlichen Schöpfungsglaubens haarscharf getroffen: derselbe setzt in Gott eine abstrakte Freiheit oder Willkür und macht eben damit das Dasein der Welt zur Sache des Zufalls,***) hebt also auch innerhalb der bestehenden Welt die Gesetzmäßigkeit des Seins und Werdens auf, denn aus Willkür und Zufall kann immer nur wieder Zufälliges folgen. Sucht man aber diese Folgerung zu vermeiden durch eine derartige vermittelnde Modifikation, wie sie Leibniz beim Begriff des freien Schaffens Gottes anbringen will, so zeigt sich sofort, daß

*) Religionsphilosophie II, S. 157 und 181; I, S. 122.

**) „Anweisung zum seligen Leben", WW. V, 479.

***) Vgl. Spinoza, ep. 58.

diese Halbirung zwischen Freiheit und Nothwendigkeit bei Gott unhaltbar ist und weiter drängt zur reinen spekulativen Fassung des ganzen Verhältnisses. Die Nothwendigkeit, mit welcher Gott die Welt überhaupt und näher diese unsere wirkliche Welt schaffen wollte, soll nehmlich nach Leibniz nicht eine metaphysische, sondern blos die moralische Nothwendigkeit gewesen sein, mit welcher die Güte Gottes sich zur Mittheilung an die Kreatur entschloß und dann gerade die jetzige Welt als die bestmögliche, welche seine Weisheit unter allen an sich möglichen Welten erkannte, zur Verwirklichung wählte. Allein bei einem Wesen von vollkommener Vernunft und Güte hebt sich diese ganze Vorstellungsweise von selbst auf: weder kann da von einer deliberirenden Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten die Rede sein, noch von einer metaphysischen Möglichkeit, anders zu wollen, als wie es der vollkommenen Güte des Willens entspricht; es bleibt sonach aus dieser ganzen Leibniz'schen Darstellung nur der Gedanke übrig, „daß aus der Natur der absoluten Welturſache die Welt, so wie sie ist, als die allein mögliche Form ihrer Offenbarung mit absoluter Nothwendigkeit hervorgehe".*)

Dies Ergebniß des philosophischen Denkens fand nun aber auch eine mächtige Unterstützung in der modernen Naturwissenschaft, deren Einfluß auf die ganze, auch religiöse Weltanschauung der Gegenwart kaum hoch genug angeschlagen werden kann. Man kann hier und da der Behauptung begegnen, daß der Sieg des christlichen Monotheismus über die heidnische Vielgötterei auch für die wissenschaftliche Welterkenntniß epochemachend gewesen sei, sofern dadurch an die Stelle der vielen mythischen Urheber der einzelnen Welterscheinungen eine einzige allumfassende Ursache des Weltganzen gesetzt worden sei. Davon ist soviel jedenfalls richtig, daß eine wissenschaftliche Erkenntniß der Natur auf dem Standpunkt der polytheistischen Mythologie rein unmöglich ist, und somit die Ueberwindung der letztern durch den monotheistischen Glauben mindestens das Hinderniß wahrer Naturwissenschaft entfernt, diese also indirekt ermöglicht hat. Hingegen von einer direkten, positiven Förderung der Naturerkenntniß durch den monotheistischen Schöpfungsglauben der jüdisch-christlichen Dogmatik zeigt uns die Geschichte nichts. Im Gegentheil, es läßt

*) Zeller, Abhandlungen, II, S. 543.

sich nicht verkennen, daß die christliche Welt bis zum Ende des Mittelalters — in diesen mehr als anderthalb Jahrtausenden — um keinen Schritt in der Erkenntniß der physischen Welt über den Standpunkt eines Aristoteles hinausgekommen ist, vielmehr in ihrer kritiklosen Abhängigkeit von diesem hinter den alten Naturforschern noch zurückstand. Zur Erklärung dieser merkwürdigen Thatsache dürfte der Hinweis auf die Gleichgültigkeit der mittelalterlichen Welt gegen die Natur noch kaum genügen; einmal muß diese Gleichgültigkeit selbst wieder in einer eigenthümlichen Einseitigkeit der Lebensanschauung ihren allgemeineren Grund finden; und dann ist übrigens diese Gleichgültigkeit auch nicht so unbedingt richtig, wie man meistens annimmt; die abenteuerlichen und phantastischen Zerrbilder von der Natur, wie sie sich bei scholastischen Philosophen und Theologen häufig genug finden, zeigen vielmehr, daß nicht so sehr das Interesse, als nur der richtige, gesunde Blick für die Natur fehlte. Und dieser Mangel steht ganz unverkennbar im direkten Zusammenhang mit dem kirchlichen Schöpfungsglauben. Vortrefflich ist diese kulturgeschichtlich ebenso sehr wie religionsphilosophisch wichtige Frage besprochen von dem Naturphilosophen Snell in der Festrede auf Copernikus,*) aus der Folgendes hier eine Stelle finden mag.

„In der christlichen Weltanschauung war das physische Weltganze nach Entstehung und Bildung kein Problem, weil es als Ausfluß und Werk eines freien Schöpferwillens ohne immanente Entwicklung und ein schlechthin gegebenes Faktum war; aber der Zweck der Welt nahm in der moralischen Natur des Menschen und in dem bewegten Drama ihrer Entwicklung eine übersichtliche Gestalt und eine gedankenreiche Gliederung an. Hier erschien die Natur und alle ihre Ordnung nur als ein Außenwerk der allein maßgebenden moralischen Weltordnung, während dort im Alterthum die moralische Welt nur eine in der Außen- und Oberfläche eines ewig schöpferischen Naturgrundes hervorbrechende Blüthe war. Diese in dem christlichen Mittelalter herrschende Weltanschauung zeichnete den Naturansichten ihre sehr bestimmten Grenzen vor. Für eine auf aprioriſch-mathematischer Gesetzmäßigkeit beruhende Naturnothwendigkeit kann kein Sinn und

*) „Nikol. Copernikus; Rede, gehalten am 19. Februar 1873, dem 400jährigen Geburtstag des Copernikus", von Carl Snell. (Jena, 1873.)

Verständniß und kein Interesse vorhanden sein, wo die Abhängigkeit der Naturordnung von der moralischen Weltordnung als eine so allseitige und durchgreifende gedacht wird, daß sie in den engen Kreis der nächsten sinnlichen Erfahrung hineinreicht. Wenn nur das ist, was sein soll, oder was wenigstens als Mittel zur Verwirklichung des Seinsollenden seine Berechtigung hat, so wird man in der Betrachtung des Natur- und Weltlaufs, statt nach zusammenhängenden Reihen der Begründungen und Vermittlungen zu suchen, vielmehr überall ausschauen nach den Spuren besonderer Vorherbestimmungen und Veranstaltungen, welche den Raum für den allgemeinen Gesetzeskreis kausaler Verknüpfung von allen Seiten einengen. Allgemeine Naturgesetze werden fast nur beachtet und anerkannt, insoweit das unmittelbare praktische Bedürfniß es fordert. Und auch hierbei ist das Interesse nur gerichtet auf die Feststellung von Regeln, nach denen aus bestimmten Umständen bestimmte Folgen erwartet werden können, keineswegs aber auf die Gründe der Dinge und ihren Zusammenhang. Wie fest man auch überzeugt sein mag, und, wie ich denke, auch überzeugt sein muß, daß im tiefsten Grunde und von höchsten metaphysischen Gesichtspunkten aus betrachtet das Naturdasein nicht ein von der Welt des Sittlichen unabhängiges, sondern ein in die Verwirklichung des Guten, als des allein wahr- und wesenhaft Seienden, mit aufgenommenes ist, und daß man in diesem wichtigen und entscheidenden Punkt der Weltanschauung immer auf die Seite des Christenthums sich wird stellen müssen — und wie weit man demnach auch immer entfernt sein mag von derjenigen Weltansicht, welche uns einen zahllosen Haufen vereinzelter, winziger, selbstloser Existenzen und das in bloßen Veränderungen ihrer Lagen und Geschwindigkeiten sich erschöpfende bedeutungslose Spiel ihrer Wechselwirkungen als das einzig Bleibende und Reale alles Daseins sehen läßt, und die ganze geistig sittliche Welt nur als einen dieses Spiel in besondern Fällen begleitenden vorübergehenden Nebeneffekt, — welche Ansicht ungefähr den Kern der Weltweisheit der großen Mehrheit der heutigen Naturforscher ausmacht und deren Consequenzen schon fast ganz in die oberflächliche Zeitbildung übergegangen sind, — wie sehr man also, sage ich, von dem in der Tiefe des Daseins begründeten Zusammenhang des natürlichen und geistigen Lebens überzeugt und der absolut selbständigen Priorität der Natur abgeneigt sein mag: so wird man

doch zugeben müssen, daß eine Ansicht, welche eine über das Ganze des Daseins ausgegossene und in demselben wirksame Idee in die gemeine Alltäglichkeit der einzelnen Erscheinungen herabzieht, und welche unter Verkennung des Gesetzkreises der kausalen Vermittelungen in zahllosen Ereignissen der sinnlichen Erfahrung nur ein abgemessenes Zusammentreffen des in besonderer Weise und Absicht Vorherbestimmten und die mysteriösen Beziehungen des entfernt Liegenden sieht, den bösesten Krankheitsstoff der Wissenschaft in sich schließt, und den Blick für die natürlichen und begreiflichen Zusammenhänge der Dinge gänzlich verdüstert und verwirrt. Man wird leicht bemerken, welche wunderbare Verträglichkeit eine solche Weltansicht mit jeder Art von Aberglauben hat. So hat es denn auch nicht gefehlt, daß am Ende des Mittelalters, als wieder ein mehr vielseitiger Erkenntnißtrieb sich zu regen anfing, auf dem Grund dieser Weltansicht eine durchaus wüste, phantastische, zauberische und dämonische Naturansicht emporwuchs und in solcher Ueppigkeit gedieh, daß kaum in einer andern Epoche der Menschheit etwas Aehnliches gefunden wird".

Snell zeigt dann weiter, wie dieser engen und einseitigen anthropocentrischen Weltanschauung gegenüber die Entdeckung des Copernikus den Grund zu einem völlig neuen Weltbewußtsein legte und „auf Alle, die an einige Folgerichtigkeit in ihren Ideen von Gott und Welt gewöhnt waren, den Eindruck eines ungeheuren, alle Fundamente des Wissens und Glaubens erschütternden Erdbebens machte". Wenn ein Melanchthon gegen diese grundstürzende Neuerung den Arm der Obrigkeit in Bewegung setzen wollte, so verräth er damit wenigstens eine gründlichere und klarere Einsicht in den prinzipiellen Widerstreit dieser neuen Weltanschauung mit dem ganzen Boden der traditionellen Dogmatik, als sich diese bei den spätern orthodoxen Theologen findet. Nicht blos dem anschaulichen Drama der zwischen Himmel und Erde sich vollziehenden Offenbarungsgeschichte ist mit dem Entschwinden des festen Unten und Oben die Bühne weggenommen — dies würde noch blos die dogmatische Vorstellungsform treffen: es muß auch inhaltlich das Bewußtsein des Menschen um seine Stellung zur Welt und zu Gott nothwendig ein anderes, demüthigeres werden, wenn er seine Wohnstätte nicht mehr als den Mittelpunkt des All, auf den alle Fürsorge der regierenden Macht sich koncentrirte, betrachten darf, sondern als einen verschwindend

kleinen Einzelkörper, der im unendlichen Ganzen zahllose andere neben und über sich hat. Wie darf der Bürger der unbedeutend kleinen Provinz den Anspruch erheben, daß die ganze Einrichtung des großen Reiches nur Mittel sei für seine Sonderzwecke oder daß die Gesetze, die das Ganze lenken, alle paar Tage wieder um seiner Sonderbedürfnisse willen abgeändert werden? oder daß gar das göttliche Wesen selbst ihm zu lieb sich zeitlichen Wandelungen unterwerfen und in episodische Metamorphosen eintreten sollte? Würden nicht die Bürger aller andern Provinzen dieselben Forderungen mit gleichem Recht wie der Erdbewohner erheben dürfen und was sollte dabei aus der Ordnung des Ganzen werden? So hat die Entdeckung des Copernikus den Postulaten des menschlichen Gemüths einen eisernen Riegel vorgeschoben, durch welchen das Verhältniß dieses subjektiven Faktors zu dem objektiven der denkenden Weltbetrachtung prinzipiell verrückt wurde; darin, in dieser prinzipiellen Aenderung des Verhältnisses zwischen den Coefficienten des religiösen Bewußtseins, liegt die noch immer von den Theologen viel zu wenig in ihrer vollen Tragweite begriffene Bedeutung der Copernikanischen Weltansicht für das religiöse Bewußtsein der Menschheit; die Menschheit hat damit gleichsam die Schwelle ihres Mannesalters überschritten, wo die Ideale und Postulate des kühnen Jugendmuths sich in Demuth beugen lernen vor dem unbeugsamen Gesetz und der allein unbedingt werthvollen Ordnung des Allgemeinen, des Ganzen.

Neben dieser Grundlegung eines prinzipiell neuen Weltbewußtseins sind die Widersprüche zwischen den einzelnen Zügen der hebräischen Schöpfungserzählung und der modernen Naturwissenschaft von untergeordnetem Belang und es muß daher Jedem, der die Kluft zwischen den beiden heterogenen Standpunkten begriffen hat, fast komisch erscheinen, wenn ein apologetischer Eifer sich mit exegetischen Künsten um Einzelharmonistik bemüht, wo nun doch einmal die Grundanschauungen so völlig auseinanderliegen. Wo einmal die Erde und die Menschheit zum Angelpunkt der Welt gemacht ist, da kann es nicht sonderlich befremden, daß erst nach ihr und ausschließlich zu ihrem Dienst die Sonne geschaffen wird, so sehr dies natürlich vom Standpunkt des kopernikanischen Weltsystems aus als widersinnig erscheinen muß. Und wo einmal die Weltbildung als absoluter Wunderakt des freien göttlichen Willens ohne jede immanente Ent-

wicklung vorgestellt wird, da kann es nicht weiter auffallen, daß dieser wunderwirkende Akt in sechs richtigen Wochentagen die ganze Welt fix und fertig hingestellt haben soll, so offenbar dies freilich der heutigen Wissenschaft widerstreitet, welche noch immer Weltkörper und wohl gar Systeme solcher in der Bildung begriffen sieht, und welche aus den Schichten der Erdoberfläche die Denkmäler vieltausendjähriger Perioden des vormenschlichen Erdenlebens ablieſt!

Ein Hauptstreitpunkt zwischen dem traditionellen Schöpfungsglauben und der modernen Wissenschaft liegt bekanntlich in der durch die Forschungen Darwin's und seiner Schüler neu angeregten Frage nach der Entstehung der Menschheit. Die Entwicklungslehre ist ihren allgemeinen Grundgedanken nach jetzt gerade ein Jahrhundert alt und hat — was noch immer wenig beachtet wird — zu ihrem Urheber niemand anders als Herder. In seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte" betrachter er*) den Menschen als den Zielpunkt, auf welchen die irdische Organisation hinstrebte, indem sich „vom Stein zum Krystall, vom Krystall zu den Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von den Pflanzen zum Thier, von diesem zum Menschen die Form der Organisation steigerte, die Triebe und Kräfte der Geschöpfe vielartiger wurden und endlich alle in der Gestalt des Menschen sich vereinigten;" durch diese Reihe von Wesen geht eine herrschende Aehnlichkeit der Hauptform, die, auf unzählbare Weise abwechselnd, sich immer mehr der Menschengestalt näherte und gleichzeitig auch die inneren Triebe und Kräfte immer mehr zur Annäherung an menschliche Vernunftfähigkeit und Freiheit verfeinerte. So sind „die Thiere der Menschen ältere Brüder", die Vorstufen, auf welchen die bildende Natur das, was sie im Menschen verwirklichen wollte, vorübend im Einzelnen darstellte. Daher fand der Mensch bei seinem Auftreten auf der Erde schon andere Gattungen vor, welche ihm die Alleinherrschaft der Erde streitig machten. Und weit entfernt, daß ihm diese von Anfang mühelos zugefallen wäre, mußte er sie erst sich erkämpfen. Denn „Alles ist im Streit gegen einander, weil Alles selbst bedrängt ist; es muß sich seiner Haut wehren und für sein Leben sorgen. Warum that die Natur dies? Warum drängte sie so die Geschöpfe auf einander? Weil sie im kleinsten Raum die größte und vielfachste

*) 3. u. 5. Buch. (WW. z. Phil. u. Gesch. 4. Bd., S. 63 ff., 201 ff. u. ö.)

Anzahl der Lebenden schaffen wollte, wo also auch eins das andere überwältigt und nur durch das Gleichgewicht der Kräfte Friede wird in der Schöpfung. Jede Gattung sorgt für sich, als ob sie die einzige wäre; ihr zur Seite steht aber eine andere da, die sie einschränkt; und nur in diesem Verhältniß entgegengesetzter Arten fand die Schöpferin (Natur) das Mittel zur Erhaltung des Ganzen. Sie wog die Kräfte, sie zählte die Glieder, sie bestimmte die Triebe der Gattungen gegen einander und ließ übrigens die Erde tragen, was sie zu tragen vermochte".

Die frappante Aehnlichkeit dieser Gedanken mit der Darwin'schen Entwicklungslehre leuchtet hier in die Augen. Aber Herder ist nur bei dem allgemeinen Gedanken stehen geblieben, ohne der Frage näher zu treten, wie die reale Entstehung des so in der thierischen Organisation vorbereiteten Menschen vorzustellen sein möge? Die Frage nach der realen Genesis trat für die Naturphilosophie eines Herder ebensosehr wie für die eines Göthe und Schelling noch fast ganz zurück hinter der Anschauung des einheitlichen Plans, des idealen Zusammenhangs, der typischen Grundformen in der aufsteigenden Linie der Organisation. Daß dieser ideale Zusammenhang fast nothwendig auch eine wirkliche Abstammung der Einen von den Andern fordere, diese Consequenz zu ziehen überließen jene Dichter und Denker den eigentlichen Naturforschern. Unter diesen hat zuerst Lamarck zu Anfang unseres Jahrhunderts die eigentliche Entwicklungs- oder Abstammungstheorie aufgestellt, indem er aus den einfachsten, durch Urzeugung entstandenen Organismen alle entwickelteren Organisationen einschließlich des Menschen durch allmählige Transmutation hervorgegangen dachte, die Gründe dieser Umbildung aber in den veränderten Lebensbedingungen und der Accommodation der Organe an dieselben suchte. Seine Theorie, die bei den Zeitgenossen lebhaften Widerspruch fand und bald in Vergessenheit gerieth, ist erst in unsern Tagen wieder aufgenommen und durch neue und eigenthümliche Erklärungsgründe gestützt worden von dem englischen Naturforscher Darwin. Er ging aus von den beiden allgemeinen Thatsachen, daß die Individuen einer Art neben den gemeinsamen Eigenschaften besondere Charaktere haben und daß sie letztere eben so gut wie erstere auf ihre Nachkommen vererben. Wie nun auf Grund dieser beiden Gesetze die künstliche Züchtung der Hausthiere und Culturpflanzen

große Varietäten der Spielarten zu erzeugen vermag, indem sie zur Fortpflanzung durch mehrere Generationen hindurch nur Individuen von bestimmten Charakteren benutzt, die dann zuletzt gemeinsame und stabile Abweichungen der Art bilden: so, schloß Darwin, werde durch ein ähnliches Verfahren der Natur (er nennt dasselbe natural selection, „natürliche Zuchtwahl") die Entstehung aller organischen Arten aus einander zu erklären sein. Diese natürliche Zuchtwahl selbst aber denkt er sich dadurch vermittelt, daß im fortwährenden „Kampf um's Dasein", wo jedes Lebewesen mit allen anderen um die Bedingungen seiner Existenz zu ringen hat, nur diejenigen Individuen überleben, welche für diesen Kampf am passendsten ausgerüstet sind, weil ihre Organe sich ihren jeweiligen Umgebungen und Lebensbedingungen am vollkommensten angepaßt haben. Diese Anpassung bewirkt zunächst in den bevorzugten Individuen gewisse besondere Abweichungen vom gemeinsamen Arttypus, und indem diese Abweichungen der im Kampfe überlebenden vorzüglicheren Individuen sich dann durch Generationen hindurch vererben und immer mehr anhäufen, entstehen allmählig ganz neue, von den alten völlig verschiedene Arten. Als weitere Hülfshypothese hat Darwin zu dieser Theorie der „natürlichen Zuchtwahl" später noch die der „geschlechtlichen Zuchtwahl" hinzugefügt, wonach die Anziehungskraft des Schönen einen leitenden Einfluß auf die überwiegende Fortpflanzung bestimmter Varietäten ausübe, und so die Folgen des Kampfs um's Dasein unterstütze.

Daß indeß diese beiden Theorien, die natürliche Zuchtwahl durch die Auslese im Kampf um's Dasein und die geschlechtliche Zuchtwahl durch den Reiz des Schönen, noch nicht hinreichen zur Erklärung der Entwicklung der Arten aus einander, ist schon jetzt nahezu allgemein unter Freunden wie Gegnern der Abstammungslehre übereinstimmend anerkannt und von Darwin selbst neuerdings zugestanden. Nur folgt daraus, daß der Darwin'sche Weg, die Entwicklung der Organismen aus einander zu erklären, nicht zureichend ist, noch lange nicht die Unmöglichkeit der einheitlichen Entwicklung des organischen Lebens der Erde überhaupt. Diese allgemeine Theorie steht und fällt ja keineswegs mit den speciellen Erklärungsversuchen Darwin's, da außer diesen noch manche andere sehr wohl denkbar und thatsächlich von vielen Forschern angenommen worden sind. Denn weitaus die große Mehrzahl der heutigen Naturforscher und -Philosophen

bekennt sich zwar zur Abstammungs- oder Entwicklungslehre im Allgemeinen, verhält sich aber zu der speciellen Darwin'schen Selektionstheorie mehr oder weniger ablehnend. Sie vermissen an derselben gewiß mit Recht das eigentliche innerliche Entwicklungsprinzip, in welchem doch zuletzt allein die treibende Kraft des Fortschritts zusammen mit dem Gesetz der Umbildung liegen kann. Daß die Selektionstheorie diesen entscheidenden inneren Faktor, dieses allerdings ideelle, psychische oder noch besser metaphysische Agens ersetzen will durch bloß äußere Ursachen (veränderte Lebensbedingungen, Anpassung an dieselben, Auslese im Kampf um's Dasein), deren zufälliges Zusammentreffen durch allmähliges Häufen der Wirkungen principielle Artveränderungen bewirken soll: das wird ihr als Hauptmangel eben so sehr von Philosophen wie von Naturforschern vorgeworfen. „Welches auch immer das Geltungsgebiet der Darwin'schen Prinzipien im Einzelnen sein mag, so bleiben sie doch unter allen Umständen nur kooperative Erklärungsprinzipien, technische Beihilfen zu der Wirksamkeit des Prinzips der inneren planvoll gesetzmäßigen Entwicklung, als dessen Träger oder Subjekt ein metaphysischer Bildungs- oder Gestaltungstrieb angenommen werden muß. Die Eingeständnisse Darwin's in Betreff seiner Ueberschätzung des Selektionsprinzips . . signalisiren einen Rückzug auf den vorgeschobensten, die Schlüsselpunkte der Stellung bildenden Positionen des Darwinismus, dem als nothwendige Consequenz ein Zurückweichen auf der ganzen Linie der mechanischen Weltansicht folgen muß". Mit diesem Urtheil Hartmann's*) stimmt Planck überein, indem er**) zeigt, daß die höhere Anlage in den meisten Fällen für den Kampf um's Dasein gar keine Förderung enthalten hätte, im Gegentheil sehr häufig eine unpraktische Mischgestalt darstelle, welche am allerwenigsten aus praktischer Anpassung an äußerliche Lebensbedingungen sich erklären ließe; „die Darwin'sche Erklärung wird in allen diesen Fällen zur leersten und widersinnigsten Formel; nur ein selbständig neuer und die äußerlich vorhandenen Formen durchbrechender centraler Anstoß erklärt diese neuen Stufen". In demselben Sinn sagt Snell:***) „die bloße Beachtung des Einflusses

*) „Wahrheit und Irrthum des Darwinismus" S. 114, 145.
**) „Wahrheit und Flachheit des Darwinismus" S. 75, 168 u. ö.
***) „Die Schöpfung des Menschen", S. 51, 46.

äußerer Lebensbedingungen begreift für sich allein so wenig etwas von der Entwicklung der Natur im Großen und Ganzen, als der bloße Pragmatismus in der Geschichte etwas von der Entwicklung der Völker und der Menschheit begreift, wenn er sich nicht mit einem inneren Gesetz der Metamorphose des geschichtlichen Geistes verbindet". „Eine Entwicklung ist überall nur möglich, wo ein Inneres die gegebenen äußeren Zustände überragt". Snell will daher im direkten Gegensatz zu Darwin als die Träger der fortschreitenden Entwicklung gerade diejenigen Individuen jeder Epoche betrachten, welche bei der Unentschiedenheit ihrer Mischnatur einen zukunftsschwangeren Reichthum entwicklungsfähiger Formen in sich tragen und daher für die Außenwelt ihrer Gegenwart mehr unbeholfen erscheinen, in innerer Zurückhaltung verharren und einem dunklen auf die Zukunft gerichteten Drang mehr nachhängen, als dem Genuß der Gegenwart; wogegen die Wesen, welche sich den jedesmal gegebenen äußeren Zuständen am besten zu accommodiren wissen, zwar in ihrer Epoche zu ausgebreiteter Geltung und Herrschaft gelangen, aber bei zunehmender Verengerung ihres inneren Lebens die Möglichkeit höherer Entwicklung verlieren, und so dem praktischen Nutzen einer beschränkten Zweckmäßigkeit die allgemeineren Ziele einer künftigen reicheren Entwicklung opfern.*) Es ist gewiß sehr bezeichnend für den Unterschied des deutschen vom englischen Forscher, daß jener die Fortschritte der Entwicklung in der reichsten Innerlichkeit und dieser in der nützlichsten Anpassung an die Außenwelt begründet sieht.

Allein eben dieses Fehlen eines inneren, ideellen, teleologischen Entwicklungsprinzips ist es auf der andern Seite, was Vielen unserer Zeitgenossen die Darwin'sche Theorie vorzüglich zu empfehlen scheint, indem sie darin das willkommene Mittel gefunden zu haben glauben zur konsequenten Durchführung einer rein mechanischen Weltanschauung. Nachdem schon Häckel in diesem Sinn die Darwin'sche Theorie weiter ausgeführt und zur Grundlage einer mechanisch-materialistischen Weltanschauung gemacht hatte, die er sehr mißbräuchlich „Monismus" nennt, ist besonders Strauß in seinem letzten Buch: „Der alte und der neue Glaube" der Wortführer dieser Richtung geworden. Strauß preist Darwin als denjenigen Forscher, der das

*) A. a. O. S. 89 f., 138.

Wunder aus der Weltbetrachtung weggeschafft, indem er den Zweckbegriff aus der Naturerklärung entfernt habe; beides sage dasselbe, denn der Zweck ist eben „der Wundermann in der Natur", der die Welt auf den Kopf stelle, das Hinterste zum Vordersten, die Wirkung zur Ursache mache und dadurch den Naturbegriff geradezu zerstöre. Habe man früher das Wunder eines Schöpfungsaktes für unerläßlich gehalten bei der Entstehung des organischen Lebens überhaupt und der höheren Stufen desselben insbesondere, so habe Darwin das Naturverfahren nachgewiesen, welches auch an diesen Stellen das Wunder ersetzen könne.*) Er sucht dann im Anschluß an Darwin und noch mehr an Häckel die Entstehung des organischen Lebens von seinem ersten Anfang bis zum Menschen aus dem bloßen materiellen Mechanismus zu erklären, wobei ihm auch die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen keine Schwierigkeit zu machen scheint, da der Unterschied zwischen beiden kein so großer sei und nur in besonderer Art der Bewegung des Stoffes bestehe; warum aber sollte es nicht auch Bedingungen geben, unter denen sich Bewegung in Empfindung verwandeln könne, so gut wie sonst in Wärme?**)

Die allgemeine Beurtheilung dieses Strauß'schen Standpunkts ist schon oben im geschichtlichen Theil (S. 241 ff.) gegeben und dabei auf den auffallenden Widerspruch hingewiesen worden, welcher zwischen dieser theoretischen Welterklärung und der idealistischen Moral, die auf ihrer Grundlage sich erheben soll, besteht und naturgemäß bestehen muß. Wir haben in dieser naturalistischen Kosmogonie das gegentheilige Extrem zu dem supranaturalistischen Schöpfungsdogma zu sehen; darin liegt ihr relatives Recht wie ihr Unrecht, darin die Nothwendigkeit und Möglichkeit, zwischen beiden gleichsehr abstrakten Theorieen die richtige Vermittlung zu finden, in welcher das ideale und das reale Moment gleichmäßig zu ihrem Recht kommen müssen.***)

---

*) „Der alte und der neue Glaube" § 54, 67.

**) A. a. O. § 52, 65.

***) Ein erfreuliches Zeichen dafür, daß auch in theologischen Kreisen eine unbefangenere Beurtheilung dieser Fragen sich Bahn bricht, ist die verdienstvolle Schrift des württembergischen Stadtpfarrers Rudolf Schmid: „Die Darwin'schen Theorieen und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral" (Stuttgart 1876). Ich theile vollkommen die Tendenz derselben, zwischen dem Recht des Glaubens und

Recht hat die Naturwiſſenſchaft unzweifelhaft darin, wenn ſie gegenüber der Vorſtellung eines Geſchaffen- d. h. Gemachtwerdens durch einen der Natur äußerlichen Urheber den Begriff der natürlichen Entwickelung geltend macht. Es iſt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt, daß ein Lebendiges gemacht werde, da ja alles Lebendige eben dadurch ſich vom Todten und vom Kunſtprodukt unterſcheidet, daß es ſein Lebensprinzip in ſich ſelbſt hat, ſichſelbſt macht zu dem, was es iſt, ſeine Anlage durch Selbſtthätigkeit verwirklicht, ſeinen Keim in ein unterſchiedenes Ganzes entwickelt; alles Leben iſt immanente Entwicklung, ein Werden von Innen heraus und durch eigene Triebkraft, ſchließt alſo das äußerliche Gemachtwerden völlig aus. Am augenfälligſten iſt aber dies gerade beim höchſten Leben, dem menſchlichen; wie ſollten wir uns wohl davon irgend welche ordentliche Vorſtellung machen, daß ein perſönliches Geiſtesleben fix und fertig durch einen einmaligen Wunderakt hergeſtellt würde, da doch unſer Denken und Wollen nur dadurch iſt, was es iſt, daß es ſich ſelbſtthätig aus dem ſinnlichen Empfindungs- und Triebleben herausgearbeitet, ſich aus den Wechſelwirkungen der inneren Kräfte und der äußeren Eindrücke einen Bewußtſeinsinhalt von beſtimmtem Gepräge und Umfang erworben und in dieſem erarbeiteten Eigenthum ſeine Geiſtesanlage verwirklicht hat? Ohne dieſen Bewußtſeinsinhalt iſt eine Seele gar nicht Geiſt, perſönliches Subjekt; dieſer Inhalt aber kann ihr in keiner Weiſe eingegoſſen, anerſchaffen oder ſonſt wie ohne ihr eigenes ſpontanes Zuthun gemacht werden, auch nicht durch einen göttlichen Akt, weil eben ein ſolches Machen ein innerer Widerſpruch wäre. Wollte man aber zur Vermeidung dieſer Schwierigkeit annehmen, daß die erſten Menſchen von Gott nur als entwicklungsbedürftige Kinder geſchaffen worden ſeien, ſo iſt nur mit der pſychologiſchen Schwierigkeit die phyſiſche vertauſcht, daß wir uns die Erhaltung ſolcher Kinder ohne elterliche Pflege und Schutz ebenſowenig wie ihre Entſtehung ohne elterliche Erzeugung denken können, ſonach

---

den Reſultaten der Wiſſenſchaft eine ehrliche objektive Vermittlung (nicht blos eine Grenzſperre durch die unehrliche Fiktion der „doppelten Wahrheit") zu finden. Wenn unſere Wege gleichwohl theilweiſe auseinandergehen, ſo liegt der Grund dafür einmal darin, daß mein exegetiſches Gewiſſen ſich ſträubt gegen ſeine Verſuche bibliſcher Harmoniſtik, und dann, daß ich den auch von ihm zugeſtandenen Prämiſſen doch eine weitere Tragweite beimeſſen muß, als er dies zu thun ſcheint.

zu dem Schöpfungswunder ein immer wiederkehrendes Erhaltungswunder hinzukommen müßte. Auch wäre es dann viel zweckmäßiger gewesen, die Menschen wären vor den Thieren erschaffen worden, damit sie nicht mit diesen den harten und gefährlichen Kampf um's Dasein von Anfang aushalten mußten. Statt dessen ist laut den Zeugnissen der Erde der Mensch zuletzt aufgetreten als oberstes Glied in der Reihe der Organisationen, die sichtlich immer bestimmter auf die Darstellung des menschlichen Leibes hinzielten, die sich alle wie Variationen eines Urtypus, wie Vorstudien zu einem Ideal verhalten, das im Menschen dann zuletzt realisirt ist. Liegt es da nicht handgreiflich nahe, daß die Entstehung des Menschen auch real durch diese ihn vorbildenden Thiergattungen vermittelt gewesen sein wird? daß er also von diesen abstammte als die Krone des Stammbaums, dessen Wurzel bis in die ersten Organisationskeime der Erde zurückgeht und dessen abgezweigte Seitenäste die jetzt fixirten Thiergattungen sind?

Auch das aber wird der Wissenschaft zuzugeben sein, daß diese ganze Entwicklung von Anfang an bis zur Bildung des Menschen unter der strikten Herrschaft des Causalgesetzes gestanden habe. Denn in der That folgt dies schon aus dem Begriff der Entwicklung selber; sie besteht eben darin, daß jeder nachfolgende Zustand aus dem vorangehenden mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht; so wenig die Entwicklung eines Lebendigen von außen gemacht werden kann, ebensowenig kann ihr von außen eine Norm gegeben oder ein Zweck gesetzt werden, die nicht schon in ihr selbst lägen; sie kann nicht fremden Zwecken dienen, sondern sie ist schlechthin gebunden an ihr eigenes Gesetz, das auf der inneren Anlage des Entwicklungskeimes und seinem Verhältniß zu den äußeren Lebensbedingungen beruht. Nur aber ist hierbei wohl zu beachten, daß das Causalgesetz keineswegs eins ist mit dem Mechanismus im Aufeinanderwirken und in der Bewegung räumlich getrennter materieller Theile. Bei dieser beschränkten Auffassung der Causalität, welche nur an den Mechanismus bewegter Körper zu denken weiß, ist das Verständniß des organischen Lebens überhaupt unmöglich und bleibt seine Entstehung ein völlig unlösliches Räthsel. „Jede Entstehung eines Lebendigen aus todter chemisch-physikalischer Stoffwelt ist und bleibt ein roher Supranaturalismus, welcher das Ende und der Tod jeder

echten Naturphiloſophie iſt".*) Wenn Strauß meint, daß ſich Bewegung ebenſogut unter Umſtänden in Empfindung wie in Wärme verwandeln könne, ſo iſt dabei überſehen, daß keine Bewegung materieller und alſo räumlich getrennter Theile jemals jene innere Einheit eines über ſeine Theilbeſtimmtheiten übergreifenden Subjekts, worauf Empfindung und Bewußtſein beruht, erzeugen kann. „Dort (bei der Verwandlung von Bewegung in Wärme) handelt es ſich um die Umſetzung einer Maſſenbewegung in eine Molekularbewegung und dieſe iſt gerade ſo begreiflich, als es die Mittheilung der Bewegung überhaupt iſt; hier dagegen wird die Umſetzung räumlicher Bewegungen in Vorſtellungen behauptet, und dafür fehlt es nicht allein an jeder zutreffenden Analogie, ſondern es liegt auch der klare Widerſpruch vor, daß die Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtſeins ohne ein einheitliches Subjekt des Bewußtſeins erklärt werden ſoll." „Zwiſchen den Vorgängen, die wir als geiſtige zu bezeichnen pflegen — Empfindungen, Vorſtellungen, Gedanken, Gefühle und Willensakte — und den räumlichen Bewegungen, auf welche die Phyſik alle Naturerſcheinungen zurückführt, findet kein ſolches Verhältniß der Vergleichbarkeit ſtatt, daß wir die erſteren als bloße Modifikationen oder Combinationen der letztern betrachten könnten".**) Es iſt denn auch unter beſonnenen Forſchern nachgerade ziemlich allgemein zugeſtanden, daß die mechaniſche Erklärung des organiſchen Lebens eine Unmöglichkeit ſei. Aber freilich auf die Frage, wie wir uns dann den Urſprung des letztern auf unſerer Erde zu erklären haben, gehen die Antworten noch weit aus einander. Das bequemſte iſt, dieſe Frage mit einem „ignoramus et ignorabimus" überhaupt abzuweiſen; wobei freilich das ignorabimus ſchon viel zu dogmatiſch iſt, denn wovon wir jetzt gar nichts wiſſen, davon können wir ja offenbar auch das nicht wiſſen, ob nicht wir oder unſere Nachkommen ſpäter doch etwas davon wiſſen werden; da überdieß dieſer berühmte Spruch notoriſch nur ein Deckmantel für die ſchwachen Stellen einer mechaniſch-materialiſtiſchen Weltanſchauung iſt, ſo haben, ſollte man meinen, Theologen am wenigſten Urſache, ihn nachzuſchwatzen. Andere ſind auf die kühne Hypotheſe verfallen, daß die

*) Snell, Schöpfung des Menſchen, S. 71. Zu vergl. ſind hierzu die oben, beim teleologiſchen Gottesbeweiſe, beigebrachten Citate (S. 391 ff.).

**) Zeller, Abhandlungen II, S. 535, 533.

Keime des organischen Lebens aus andern Weltkörpern auf unsere Erde gekommen sein könnten; wobei nur — ganz abgesehen von den physischen Schwierigkeiten einer solchen intermundanen Reise organischer Keime — die naturphilosophische Frage der ersten Entstehung derselben um ein Haus weiter zurückgeschoben und für die Lösung nicht das geringste gethan ist. Es bleiben dann, wie es scheint, nur noch die zwei Annahmen übrig, entweder daß die Keime des Organischen auf unserer Erde zu einer bestimmten Zeit durch einen schöpferischen Akt Gottes in's Dasein gerufen wurden, oder aber, daß die Erde selbst der einheitliche organische Urkeim aller ihrer individuellen Organismen sei. Mit diesen beiden Annahmen ist aber gleichermaßen der Boden der blos mechanischen Causalität gänzlich verlassen und als Grund des Lebendigen ein übersinnliches Prinzip erkannt, in welchem die kausale Gesetzmäßigkeit zugleich mit der teleologischen Anstrebung eines Entwicklungszieles („Zielstrebigkeit") begründet ist. Bei der Hervorbringung der ersten organischen Keime durch den schöpferischen Akt Gottes ist dies an sich klar: diese Keime sind dann geschaffen mit dem Zweck, daß die ganze Reihe des Lebendigen bis hinauf zum Menschen als ihrem Endziel aus ihnen hervorgehen soll, und die Gesetzmäßigkeit ihrer stetigen Entwicklung ist dann nichts anderes, als das Mittel zur Realisirung jenes Zwecks, die reale Form der Darstellung aller der in den Keimen angelegten Ideen, zuhöchst also der Idee des Menschen. Und eben darauf kommt im Grunde auch die andere der beiden genannten Anschauungsweisen hinaus. Denkt man sich das Leben der irdischen Einzelorganismen geboren aus dem Leben des sie umschließenden Totalorganismus, der Erde, die selbst wieder ein organisches Einzelglied des ganzen Weltorganismus ist: nun, so ist dann eben das einheitliche Lebensprinzip der Welt, der in der Welt als seinem Leibe allgegenwärtige unendliche Geist oder Gott, auch das Lebensprinzip des Theilorganismus, der Erde, und folglich das Lebensprinzip der aus ihrem Mutterschooß geborenen Einzelorganismen. Es scheint Manches für diese Theorie zu sprechen, welche den Alten ganz geläufig war, dann durch den mittelalterlichen und kartesianischen Dualismus von Geist und Natur völlig verdrängt wurde, bis die tiefere monistische Naturphilosophie der Neuzeit sie wieder zu Tage brachte; gegenwärtig wird sie von Snell, Planck (übrigens einem Gegner der Abstammungstheorie)

und besonders scharfsinnig von Fechner*) vertreten. Sie hat den Vortheil, das Leben in stetiger Continuität vom Allgemeinsten, den Bewegungen der Himmelskörper — dieser Riesenorgane des Weltorganismus und seines lebendigen Geistes — bis zum Besondersten, den empfindenden und bewußten Lebewesen der Erde, fortschreitend sich entwickeln zu sehen; sie läßt nicht das Organische aus dem Unorganischen entstehen, sondern umgekehrt dieses aus jenem, denn schon die Systeme der Weltkörper mit ihrer zugleich spontanen und abhängigen Bewegung sind ihr ein organisches Leben des Makrokosmus, in welchem also auch die Erde als organisch Lebendiges miteingegliedert ist; aus diesem tellurischen Organismus entsteht durch seine innere Entwicklung das Einzel-Organische und das Unorganische zumal, letzteres gleichsam als das Knochengerüste, welches der sich differenzirende Erdorganismus als den Träger für seine feineren Organe absetzt. Wir können hier auf das Einzelne dieser naturphilosophischen Theorie nicht näher eingehen, sondern wollen nur noch daran erinnern, daß nach ihr die Entwicklung der Welt im Ganzen und Einzelnen eine ebenso streng gesetzliche wie durchaus teleologische ist, denn sie strebt von Anfang zur Darstellung eines dem Ursprung analogen Zieles,**) zur Herausbildung einerseits immer

*) Schon in seiner „Avesta", noch genauer begründet in den „Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen".

**) Der von K. E. v. Bär aufgebrachte Begriff der „Zielstrebigkeit" drückt sehr glücklich den eigentlichen Kern aller immanenten Teleologie aus, während dem Begriff der „Zweckmäßigkeit" immer die Deutung auf äußere, dem Entwicklungsgesetz fremde Zwecke naheliegt. Bär spricht sich darüber im II. Theil der „Reden und Studien" S. 82 f. so aus: „Der Begriff des Wortes „Ziel" ist ein mehr unbestimmter, der wegen dieser Unbestimmtheit den Zweck mit einschließen kann. Er setzt aber nicht, wie dieser, ein Bewußtsein voraus (eine vorbedachte Beabsichtigung eines Erfolges, für welchen nachher erst die Mittel erwogen werden). Das Ziel ist das Ende einer Bewegung und schließt nicht im Geringsten die verwendete Nothwendigkeit oder Nöthigung aus, sondern wird durch diese um so sicherer erreicht". „Mit dem Worte Ziel bezeichne ich nicht allein das Resultat der Thätigkeit, die Grenze der Bewegung, sondern ich erkenne indirekt auch die zwingende Nöthigung an, aber wohlgemerkt, nicht eine richtungslose, sondern eine zielstrebige. Alle Nothwendigkeiten der Welt, die kein Ziel haben, können auch zu nichts Vernünftigem führen". „Wenn die frühere Weise, Zweckmäßigkeit und Größe in den Operationen der Natur anzuerkennen, meistens hat verlassen werden müssen, weil man erkannt hat, daß die zu Grunde liegenden Ansichten zu sehr von den menschlichen Verhältnissen genommen waren, hat man deßhalb Recht, zu behaupten, daß in der Natur

selbständigeren Eigenlebens und andererseits immer völligeren Gleichgewichts dieser Eigenleben unter einander und mit dem Gesammtleben. Beides aber kommt auf der Erde zum Ziel im menschlichen — auf andern Weltkörpern ohne Zweifel in analogem Geistesleben. Denn dieses, wie es Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ist, ist eben das höchste selbständige Eigenleben; die Zusammenstimmung dieser Eigenleben mit den Gesetzen des Ganzen, die Harmonie des geschöpflichen Denkens und Wollens mit dem regierenden Gotteswillen oder das Reich der Vernunft und Freiheit, des Wahren und Guten ist auf der Erde und wohl ebenso auf anderen Weltkörpern die vollste Realisirung des allgemeinen und ursprünglichen Zieles: der höchsten Freiheit des Besondern in der höchsten Gebundenheit des Ganzen; — ein Endziel, welches sein Urbild in demselben hat, worin auch seinen Urgrund: in jener ursprünglichen Einheit von absoluter Freiheit und Nothwendigkeit, die Gott selbst ist. — Uebrigens leuchtet ein, daß mit diesen Gedanken die neuere Naturphilosophie ganz genau in demselben Geleise sich bewegt, von welchem sie vor einem Jahrhundert ausgegangen ist, in den „Ideen" Herders.

Liegt schon in diesem Zusammenhang ein günstiges Zeichen dafür, daß die Gedanken der wissenschaftlichen Kosmogonie mit der Wahrheit des religiösen Schöpfungsglaubens sich objektiv vereinigen lassen werden, so wird diese Hoffnung bestätigt, wenn wir nur genauer zusehen, was eigentlich das rechtverstandene Interesse dieses Glaubens wirklich fordert und zu fordern ein Recht hat — und was nicht. Recht hat die religiöse Weltbetrachtung in dem Satz, daß die Welt ihren ausschließlichen Grund in Gott, seinem Willen und seiner Vernunft habe. Die Wahrheit dieses Satzes war das Ergebniß der von der Weltbetrachtung ausgehenden Gottesbeweise. Aber jene Wahrheit ist keineswegs glücklich formulirt in der Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts durch den freien und zeitlichen Willensakt Gottes; man möchte fast sagen, hier ist jedes Wort irreführend. „Durch die Vorstellung der Schöpfung aus Nichts wird der Gegensatz von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf und von Geist und

nur Nothwendigkeiten ohne Ziel wirksam sind? Ganz gewiß kann nichts geschehen ohne genügenden Grund; allein Naturkräfte, welche nicht auf ein Ziel gerichtet sind, können nichts Geregeltes erzeugen, nicht einmal eine mathematisch bestimmte Figur, viel weniger einen Organismus, sie zerstören nur". (S. 88.)

Natur zu einer Schroffheit gesteigert, welche alle spekulative Theologie und alle Naturphilosophie gleicherweise unmöglich macht. Wie man auch den Versuch machen möge, sich etwas Bestimmtes zu denken unter einer aus Nichts geschaffenen Welt, immer wird sie gewissermaßen wie ein verwandeltes Nichts, wie ein Blend- und Zauberwerk erscheinen, welches durch ein Wort ebenso leicht wieder in Nichts verschwinden kann, als es daraus durch ein Wort entstanden ist, und zu dessen hohem in die Unendlichkeit der Zukunft reichenden Zweck und Bestand man dasjenige Zutrauen gar nicht fassen kann, welches der Mensch mit dem Gefühl seiner eigenen und der ganzen Menschheit ewigen Bestimmung zu verbinden sich gedrungen fühlt".*) Wie durch das „aus Nichts" die Realität der Welt in Frage gestellt wird, so wird durch die abstrakte Freiheit des Schöpfungsaktes das wesentliche Verhältniß der Welt zu Gott zu einem zufälligen und ihre innere Gesetzmäßigkeit zu einer grundlosen, weil willkürlich gemachten Anordnung, die jeden Augenblick auch wieder aufgehoben werden kann, und es ja auch thatsächlich nach kirchlicher Lehre oft genug wird, in den Wundern; es ist so dieser freie Schöpfungsakt nur das Urwunder, das allen folgenden zum voraus die Thüre öffnet, indem es im Prinzip den Gedanken der Gesetzmäßigkeit der Welt aufhebt. Allein es ist klar, daß hierdurch ebenso sehr der Begriff der Welt, der Natur, des ursächlichen Zusammenhangs der Dinge, an den doch all unser Denken gebunden ist und an dem auch unsere Erkenntniß Gottes ihre unentbehrliche Stütze hat, aufgehoben wie der Begriff Gottes verendlicht wird. Fichte hat auch in der oben (S. 471) citirten Stelle ganz Recht, wenn er die hier in Gott gesetzte Willkür für eine wesentlich unchristliche Vorstellungsweise erklärt. In der That hat das Christenthum damit, daß es Gott als die Liebe erkannte, daß es in dem göttlichen Logos das weltschaffende Prinzip und Urbild der geschöpflichen Geister sah, und daß es die Bestimmung der Frommen zur Seligkeit schon im ewigen göttlichen Rathschluß begründet sein ließ — es hat durch alle diese Bestimmungen unverkennbar das Verhältniß der Welt zu Gott als ein wesentliches, im Wollen und Denken Gottes mit Nothwendigkeit begründetes aufgefaßt; eine Consequenz, die man auch durch die Unterscheidung von metaphysischer

*) Snell, Schöpfung des Menschen, S. 66 f.

und moraliſcher Nothwendigkeit nicht wird umgehen oder limitiren können, wenn man ſich erinnert, daß in Gott das vollkommene Wollen und Denken eins iſt mit dem vollkommenen Weſen ſelbſt. Statt alſo zu ſagen, die Welt ſei durch einen freien Willensakt Gottes, der auch hätte nicht ſein können, geſchaffen worden, würde man ſich ohne Zweifel richtiger mit einem alten Kirchenlehrer*) ſo ausdrücken: der Wille Gottes ſei die Subſtanz der Welt und ſeine Vernunft ihre Form. Dann dürfte aber auch die Zeitlichkeit des göttlichen Schaffens, alſo ſowohl der zeitliche Anfang deſſelben als ſein zeitlicher Abſchluß nach einigen Akten nicht feſtgehalten werden. Denn wenn das Schaffen und Wirken, das Sichoffenbaren und die Welt lieben für Gott etwas weſentliches iſt, ſo muß es, wie dies ebenfalls ein tiefſinniger Kirchenlehrer geſehen hat,**) mit ſeinem Weſen auch gleichewig ſein, weil ihm ſonſt vor der Weltſchöpfung etwas zu ſeinem Gottſein weſentlich gehöriges fehlen würde; er wäre nicht wirklich allmächtig, ſo lange ſeine Macht eine unwirkſame wäre, er wäre nicht wirklich Herr, ſo lange er keine Kreatur unter ſich hätte, und er wäre nicht Liebe, ohne ein Objekt derſelben. Und mit dem Anfang des göttlichen Schaffens fällt auch deſſen Ende weg; ſo erſt wird ja auch dem johanneiſchen Wort, daß der Vater bisher wirke, ſein volles Recht, wenn dies nicht blos von einzelnem Nachbeſſern am einmal Geſchaffenen, ſondern von „fortgehender Schöpfung“ verſtanden wird; — ein Gedanke, der zwar auch der Kirchenlehre nicht fremd iſt, mit dem ſie aber, wie immer mit ſolchen ſpekulativeren Gedanken, nirgends Ernſt zu machen wagt, weil ſie in den Vorausſetzungen des hebräiſchen Supranaturalismus zu überwiegend befangen bleibt.

Beſteht hiernach die Wahrheit des Schöpfungsglaubens darin, daß Gottes ewiges Wirken der allgegenwärtige Grund des räumlichen Daſeins und fortwährenden zeitlichen Werdens (Sichentwickelns) der Welt ſei: ſo iſt klar, daß hiermit jeder Widerſtreit dieſes Glaubens mit den Wahrheiten der Wiſſenſchaft verſchwindet. Die Entwicklung

---

*) Irenaeus, adv. haer. II, 30, 9: Ipse a semet ipso fecit libere omnia et est substantia omnium voluntas ejus... qui fecit ea per semet ipsum i. e. per verbum et per sapientiam suam. — Vgl. übrigens auch Leibniz, Theod. I, 7 (op. phil. S. 506): „Son (Gottes) entendement est la source des essences et sa volonté est l'origine des existences“.

**) Vgl. oben (S. 470) das Citat aus Scotus Erigena.

der Welt in Natur und Geschichte, alles Werden und Vergehen des Besondern in der unverrückbar bestehenden Ordnung des Ganzen ist ja dann nur die in Raum und Zeit objektivirte Erscheinung und Wirkung dessen, was von seinem inneren Grunde aus betrachtet das mit sich ewig einige göttliche Wirken ist. Und dies Wirken verfolgt keine anderen Zwecke, als die aus der Nothwendigkeit des natürlichen Geschehens selber folgen, da es ja nur die eine und selbe göttliche Vernunft ist, welche als Form seines Wirkens das Gesetz der Welt und zugleich als Produkt seines Wirkens den Zweck der Welt bildet. Auch wird dieser Zweck nicht etwa erst am Ende der Welt realisirt, sondern in jedem Moment ihres ohnedies ja endlosen Daseinsprozesses, nur freilich auf verschiedenen Theilen in verschiedenem Grade, wie ja auch schon der Augenschein lehrt, daß die verschiedenen Weltkörper gleichzeitig sich in sehr verschiedenen Stadien ihres Evolutions- und Involutionsprozesses befinden. Daß aber in jedem einzelnen Theile d. h. auf jedem Weltkörper der höchste Zweck des Schöpfers eben in dem natürlichen Ziele zu suchen sein werde, auf welches der physikalische und geschichtliche Entwicklungsprozeß dieses Weltkörpers hinzielt; und daß dieser Zweck, bei aller Besonderung im Einzelnen, im Allgemeinen doch immer der gleiche sein werde: die Darstellung einer dem göttlichen Urbild ähnlichen geschöpflichen Vernunft und Freiheit in einem Reiche des Guten und Wahren, das ist das übereinstimmende Ergebniß der theologischen Spekulation wie der Naturphilosophie.

Mit dieser Aufhebung des Gegensatzes von Schöpfung und Natur überhaupt hat auch schon die Frage nach der Entstehung des Menschen ihre einfachste Erledigung gefunden. So gewiß er ein Geschöpf Gottes ist und nicht ein zufälliges Produkt eines mechanischen Spiels materieller Kräfte, so gewiß ist er doch von Gott nicht unmittelbar durch einen einmaligen Wunderakt geschaffen worden, sondern vermittelt durch den ganzen von den einfachsten Organismen aufsteigenden Entwicklungsprozeß des organischen Lebens der Erde. Wie sollte denn eigentlich durch diese natürliche Vermittlung die göttliche Begründung seines Werdens und die Gottebenbildlichkeit seines Wesens in Frage gestellt werden? Zweifelt denn wohl irgend ein Mensch um deßwillen an dem göttlichen Ursprung und Ziel seines individuellen Lebens, weil er genau weiß, daß es bei seiner zeitlichen Entstehung ganz natürlich zugegangen ist? Glaubt wohl irgend ein Mensch den

Adel seiner menschlichen Geburt dadurch geschändet, daß er in den Entwicklungsphasen seiner embryonalen Antecedentien wechselnde Formen thierischer Verpuppung, und zwar von der niedersten — dem im Wasser schwimmenden Wurme — an, hat durchlaufen müssen? Warum sollte es denn nun der göttlichen Würde der menschlichen Gattung Eintrag thun, wenn sie ebenfalls solche embryonale Vorstufen durch thierische Verpuppung hindurch während der Jahrtausende des vormenschlichen Erdenlebens durchlaufen mußte?*) Daß für die Gesammtgattung die thierische Vorexistenz ebenso viele Jahrtausende betragen mochte, wie für das Einzelindividuum jetzt Tage: dies kann doch wohl für die theologische Beurtheilung der Sache keinen Unterschied machen, wenn ja doch bei Gott tausend Jahre sind wie ein Tag! Fragt man aber, wie bei Annahme solcher stetigen Entwicklung der Anfang des Menschheitlichen zu denken, wo die Grenzscheide zwischen ihm und dem Vormenschlichen zu markiren sein werde? so antworte ich, daß die äußere Erscheinungsweise des ersten menschlichen Daseins uns hier nichts angeht, sondern der Anthropologie und Paläontologie zu überlassen ist, daß aber im Wesentlichen der Begriff Mensch unzweifelhaft überall von da an realisirt war, wo der Gegensatz von Selbst- und Weltbewußtsein, der sich schon bei höheren Thieren etwas zu klären beginnt, bis zu der Bestimmtheit hervortrat, daß das Subjekt anfing, über die Welt zu stutzen und zu fragen, wie es sie zu deuten, wie sich in ihr zurechtzufinden habe? Mit dem Moment, wo dieser Gegensatz zuerst eine irdische Seele bewegte und nach dem lösenden Worte des Räthsels drängte, mit dem Moment also, wo die erste Ahnung des Gottesbewußtseins, dieses lösenden Worts des Welträthsels, wie der erste Strahl des tagenden Lichts durch die Morgendämmerung einer Erdenseele zitterte: mit diesem Moment stand „der Mensch" da d. h. „der Denker", der ἄνθρωπος d. h. „der nach Oben Schauende".

*) Auf dieses ebenso naheliegende wie meines Erachtens schlagende Argument zu Gunsten der theologischen Würdigung der Entwicklungslehre hat zuerst, soviel ich sehe, Rud. Schmid in der oben citirten Schrift aufmerksam gemacht.

Viertes Hauptstück.

Theodicee.

Woher das Uebel der Welt? Diese Frage hat die Menschheit von jeher bewegt, und die Versuche, sie zu lösen, bilden überall eins der wesentlichsten Motive der religiösen wie philosophischen Theorieen. Wir können unter diesen Versuchen drei Hauptarten unterscheiden, deren jede wieder in mehrere Unterarten zerfällt. Es wird der Grund des Uebels entweder in einem die göttliche Macht dualistisch beschränkenden außergöttlichen und unabhängigen Wesen gesucht, oder in einem Mangel in der Gottheit selbst, oder in einem nur in den Geschöpfen liegenden Defekt. Im ersten Fall kann das Prinzip der Uebel entweder selbst wieder ein übersinnliches geistiges Wesen sein, ein Widergott oder mehrere, ein ganzes Reich solcher — dies der Ursprung des Teufelsglaubens, von welchem im zweiten Hauptstück die Rede war; oder es kann ein unpersönliches Wesen sein wie das von den Göttern unterschiedene und ihnen als unpersönliche Macht beschränkend gegenüberstehende Fatum, oder auch eine ganz ungeistige Substanz wie die Materie, dies kosmogonische Element der philosophischen Theorieen. Im zweiten Fall kann der Grund des Uebels in Gott entweder ein Mangel seines Denkens sein; so rühren nach der Sage der Kamtschadalen die Uebel vom Unverstand des Weltschöpfers her, der nur durch seine klügere Frau verhindert worden sei, noch mehr Thorheiten zu begehen; ebenso wieder im neuesten Pessimismus ist es die Vernunftlosigkeit des blinden Willens des Unbewußten, welche die Uebel der Welt verschuldet. Oder der Grund kann in dem üblen Willen Gottes liegen, seinem Neide, der das unvermischt Gute dem Menschengeschlechte nicht gönnt, seiner Eifersucht, die das höhere Culturstreben der Menschen als Eingriff in die Göttervorrechte durch Uebel ahndet; dies werden wir in der griechischen Sage finden, Anklänge daran auch in der ältesten hebräischen. Im dritten Fall endlich kann der Grund der Uebel entweder eine mit dem Wesen der Geschöpfe nothwendig verknüpfte natürliche Unvollkommenheit sein, oder eine freie moralische Verschuldung; letztere kann gesucht werden

entweder in anfänglicher Verschuldung der Menschheit gegen die Gottheit, wohin auch das an sich zwar berechtigte aber durch die kühne Losreißung von der Naturgebundenheit gefährliche Culturstreben der Vorzeit gerechnet wird; oder in allmäliger Verschlechterung der Gattung durch Herabsinken der Generationen in immer wildere Zustände; oder endlich in persönlichen Verschuldungen der einzelnen Individuen; und auch diese das individuelle Uebel verursachenden Verschuldungen der Individuen können theils in ihrem gegenwärtigen Leben, theils in einem früheren, sei es außerirdischen oder irdischen Präexistenzzustand gesucht werden (letzteres in den Theorieen vom Fall der himmlischen Seelen und von der Seelenwanderung). — Daß in den verschiedenen Völkersagen auch mannigfache Combinationen dieser Theorieen vorkommen, versteht sich von selbst; theils liegt dies von vornherein in der Natur solcher Erklärungsversuche, theils sind es verschiedene Schichten der Religionsentwicklung, die sich in der Verbindung der Theorieen spiegeln, theils erhält auch die volksthümliche Sage neue Gestalten durch die Umdeutungen und Fortbildungen in der Spekulation. Alles dies finden wir am vollständigsten beisammen in der griechischen Sage und Spekulation, von der wir diesmal um so eher beginnen können, da, was aus den niederen Naturreligionen hierher gehören würde, schon unter dem Dämonenglauben vorgekommen ist.

Nach der hesiodischen Sage von den Geschlechtern lebte in dem goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des Kronos ein glückliches Menschengeschlecht, frei von Sorgen und Mühen, in ungetrübter Jugend und Heiterkeit, im Ueberfluß der Gaben, die die Erde von selber bot, zwar nicht unsterblich, aber auch den Tod nur als sanften Schlaf erfahrend. Als dies Geschlecht ausgestorben war, machte es Zeus zu guten Geistern, welche die Menschen umschweben. Dann schufen die Götter das silberne Geschlecht; das war dem vorigen weder an Kraft noch Gemüth ähnlich, sondern weichlich und übermüthig, auch gegen die Götter widerspenstig, daher es von Zeus vertilgt und zu Dämonen gemacht wurde. Darauf folgte das eherne Geschlecht, hart und kriegerisch, das in sinnlosem Wüthen sich selbst vernichtete. Endlich kam das heutige, das eiserne Geschlecht, welches mühevoll dem Boden sein Dasein abgewinnen muß und im steten Kampf um's Dasein immer tiefer moralisch verfällt, Treue und

Schaam preisgiebt und nur das Unheil zurückbehält. Ein eigentlicher Grund dieses allmäligen Verfalls der Menschheit ist hierbei eigentlich nicht zu finden, es ist ein natürlicher Prozeß, eine Schicksalsnothwendigkeit, die „als begleitende Parallelerscheinung der theogonischen Weltentwicklung" angesehen werden kann.*) — Ganz anderer Art ist die Sagengruppe über Prometheus. Er ist der Titane, in welchem die Kraft der menschlichen Intelligenz, des Erfindungsgeistes und des Culturstrebens, wodurch der Mensch den Göttern es gleichthun möchte, verkörpert ist. Nicht in der rohen physischen Gewalt liegt seine Stärke, daher stand er bei dem Kampf zwischen den Titanen, den rohen Naturgeistern, und den Göttern, den Trägern der vernünftigen Weltordnung, auf der Seite der letztern. Aber als es nach dem Götterstege zur Theilung der Welt kam und dabei die armen Menschen von Zeus gänzlich verkürzt, ja dem Untergang geweiht wurden, da war es der kluge Halbgott Prometheus, der sich der Armen annahm und ihnen die Waffe zu verschaffen wußte, durch die sie, die von den Göttern Verlassenen, im harten Kampf um's Dasein obsiegen konnten: er entwandte das von Zeus neidisch vorenthaltene himmlische Feuer und gab es den Menschen als Mittel zu allerlei kunstfertiger Betriebsamkeit und Geschicklichkeit, wodurch sie die Herrschaft über die Natur gewannen. Aber diesen der Natur und den Göttern abgelisteten Gewinn an menschlicher Cultur mußte der Bringer dieser Gabe und die ganze Menschheit bitter büßen: jener, das Urbild des heroischen, thatkräftigen Menschengeists, wurde von Zeus an einen Felsen in der Wüste geschmiedet, wo ihm täglich des Zeus Adler die Leber (das Organ des unersättlichen Begehrens) aushackt, die täglich wieder neu nachwächst, bis endlich der göttliche Held Herakles den menschlichen Dulder Prometheus von den Banden und Qualen befreit, in welche ihn das kühne Streben des rastlos nach Gottgleichheit ringenden und doch an die Fessel seiner Endlichkeit ohnmächtig gebundenen Menschengeistes gestürzt hatte. Aber auch die übrige Gattung hatte die culturbegründende That ihres Anführers zu büßen: die Götter schickten den Menschen die Pandora, das mit allen Reizen der Göttinnen geschmückte Weib, und gaben ihr zur Aussteuer ein Faß mit verborgenem Inhalt mit. Trotz der Warnungen

*) Preller, griechische Mythologie I, S. 60.

des ahnungsvollen Prometheus vor dem Danaergeschenk der Götter nahm sein Bruder Epimetheus, dies Urbild der schwachen, unvernünftigen und sinnlichen Menschennatur, das reizende Geschenk der trüglichen Götter zu sich, und alsbald stellten sich die traurigen Folgen ein: aus ihrem geheimnißvollen Faß flogen alle Uebel, zumal die Krankheiten, die bis dahin der naturwüchsigen Menschheit fremd gewesen waren, in's Land hinaus und nur die Hoffnung ward der Menschheit als Trostmittel unter ihren Plagen gelassen. — Die Bedeutung dieser Prometheussage, die mit der Heraklessage zusammen zum Tiefsinnigsten aller Mythologie gehört, ist leicht zu erkennen: die Uebel sind eine Folge der Cultur, welche zwar nach einer Seite eine wohlthätige und heilsame, ja unentbehrliche Errungenschaft des menschlichen Geistes ist, zugleich aber andererseits den Bruch mit der Einfachheit des engbegrenzten Naturlebens in sich schließt und im Ueberschreiten ihrer natürlichen Schranken, im Streben nach gottgleicher Weisheit und Macht sowohl dem Hochmuthe der menschlichen Selbstvergötterung als auch der sinnlichen Lüsternheit und Genußsucht fröhnt, und durch Beides die Strafen der erzürnten Gottheit nach sich zieht.

Während die griechische Naturphilosophie keinen Anlaß hatte, auf die Frage nach dem Grund des Uebels einzugehen, lag dies den Sokratikern um so näher, da sie das Prinzip der Welt in der Gottheit sahen, die Plato als das höchste Gute, Aristoteles als das vollkommene Denken betrachtete; aus der Natur einer solchen Ursache sollte man auch nur eine vollkommen gute Welt erwarten, scheint es. Allein bei beiden Philosophen ist die Gottheit, die Idee, das Denken doch nicht die alleinige Weltursache, sondern ihr steht zur Seite die Materie; und wenn diese im Verhältniß zur allein wahrhaft wirklichen Idee oder Form auch nur ein Nichtseiendes, schlechthin Unbestimmtes und bloße Möglichkeit bestimmten Seins ist, so hat sie doch Realität genug, um dem Wirken der Vernunft einen solchen Widerstand entgegenzusetzen, daß die Ideen, die Zweckursachen sich nur unvollkommen zu realisiren vermögen, weil sie an der Naturnothwendigkeit des materiellen Daseins eine nie völlig zu überwindende Schranke finden. Daher ist die Welt nicht vollkommen gut, sondern nur eben soweit, als die Gottheit sie nach der Beschaffenheit der Materie, an welche sie bei ihrem Bilden gebunden ist, machen konnte. Insbesondere ist der materielle Leib für die menschliche Seele nach

Plato eine Fessel und ein Kerker, ihrem wahren überſinnlichen Weſen nicht nur fremd, ſondern auch durchaus hinderlich; vor ihrer irdiſchen Geburt exiſtirte ſie ſchon in einem höheren Leben, im Chore der Götter die Ideen anſchauend, aber indem ſie ihren begehrlichen Theil (den ſie alſo doch ſchon von Anfang hatte) die Oberhand gewinnen läßt über den vernünftigen, ſinkt ſie aus der Idealwelt herab in die ſinnliche und wird in einen irdiſchen Leib eingepflanzt. Durch dieſe Verbindung ſetzt ſich an ihr reineres Weſen ſo viel Sinnlichkeit und Leidenſchaft und Unvernunft an, daß ſie dadurch bis zur Unkenntlichkeit entſtellt wird; die Ideen, in deren Anſchauung ſie vordem gelebt, vergißt ſie jetzt und vermag aus dem Irrthum des ſinnlichen Scheins und der Unruhe der ſinnlichen Begierden erſt allmählig wieder ſich zur Erinnerung an das wahre ewige Sein und höchſte Gut zu erheben. „Solange wir daher den Leib an uns haben und die Seele mit dieſem Uebel verkoppelt iſt, können wir nie völlig das Ziel unſeres (eigentlichen, höheren) Begehrens erreichen: die Wahrheit.“*) Als Hinderung des wahren Guts und Anlaß, Reiz und Werkzeug aller niederen Triebe iſt alſo der materielle Leib das Grundübel, von welchem wir möglichſt bald frei zu werden wünſchen müſſen; erſt mit dem Tode beginnt das höhere Leben, aber es kann ſchon vorher vorbereitet werden durch das philoſophiſche Sichbefreien von der Sinnlichkeit. Von dieſer Anſicht vom materiellen Leib bis zu der von Philo gezogenen Conſequenz, daß die Materie das Prinzip des Böſen ſei, iſt offenbar ein ſehr kleiner Schritt; aber Plato ſelber hat dieſen noch nicht gethan; bei ihm hat das Böſe ſeinen Grund in der Seele ſelber, ihre Begierde iſt's, die ſie von der oberen Welt der Ideen hinabzieht in die materielle Leiblichkeit und letztere iſt alſo nicht ſowohl das Prinzip als nur die Erſcheinungsform des ſeeliſchen Böſen, die dann aber allerdings zur Befeſtigung und Vermehrung deſſelben weſentlich beiträgt. Aber trotz dieſer Unvermeidlichkeit des Böſen und Uebels in der materiellen Welt iſt Plato doch tief durchdrungen von der Ueberzeugung, daß die gütige Gottheit Alles auf's beſte ordne und regiere, daß das Gute und Böſe ſicher, ſei es innerlich oder äußerlich, diesſeitig oder jenſeitig, ſeine gerechte Vergeltung finde, daß insbeſondere dem, der Gott liebt, Alles, was von Gott kommt,

*) Phädo, 66, B.

zum Besten diene, auch die Uebel, soweit diese nicht etwa Strafe früherer Sünden seien: mögen ihn auch scheinbare Uebel treffen, „so werden sie ihm doch im Leben oder Tod zum Guten ausschlagen, denn Keiner wird jemals von den Göttern versäumt, der sich's läßt angelegen sein, ein Gerechter und Gott ähnlich zu werden, soweit dies einem Menschen möglich ist; gewiß ist, daß ein Solcher von seinem Urbild nicht im Stich gelassen wird.“*)

Die Gedanken dieser platonischen Theodicee sind von den Stoikern noch weiter ausgeführt worden, und zwar mit dem durch ihre monistische Weltanschauung bedingten Unterschied von Plato, daß ihnen die Naturnothwendigkeit, auf welcher die Uebel beruhen, nicht eine hemmende Schranke der Zweckmäßigkeit und der vernünftigen Weltordnung ist, sondern gerade das dienende Mittel derselben. Dadurch ist eine ungleich tiefere Auffassung des vorliegenden Problems ermöglicht; die ätiologische und die teleologische Betrachtung des Weltlaufs verbinden sich im Gedanken einer Vorsehung, deren Vollkommenheit sich eben darin offenbart, daß das Nothwendige, was aus ihren Gesetzen unvermeidlich folgt, zugleich Mittel wird für das wahrhaft Gute, worauf ihr Zweck gerichtet ist. Aetiologisch betrachtet sind nach stoischer Weltansicht die Uebel einfach darum nothwendig, weil sie die unvermeidlichen „Nebenerfolge“ der die Weltordnung konstituirenden Gesetze des Daseins sind; da auf diesen Gesetzen alles Gute der Welt beruht, so kann man aus dem Ganzen der Welt auch die Uebel, welche nebenher aus denselben Gesetzen sich ergeben, nicht wegnehmen, ohne zugleich das Gute zu zerstören; beides gehört in der Welt so unzertrennlich zusammen, daß jedes von beiden nur wirklich sein kann zugleich mit seinem Gegensatz und durch diesen. Auch von den moralischen Uebeln gilt dies, sie sind mit den Tugenden so verknüpft als deren zu überwindender Gegensatz, daß ohne sie auch die Tugend sich nicht ausbilden könnte. Aber eben darum, weil der Weise weiß, daß alle Dinge, auch die Uebel, nach ewigen Gesetzen erfolgen, welche die vollkommene göttliche Vernunft geordnet hat, ebendeßwegen sieht er nirgends blinden Zufall oder unvernünftiges Schicksal, sondern eine heilsame, auf das Beste gerichtete Regierung durch göttliche Providenz. Besonders die späteren Stoiker, ein Seneca,

*) De rep. X, 618.

ein Mark Aurel, ein Epiktet geben diesem Gedanken in den mannigfachsten Wendungen sehr schönen Ausdruck. So sagt Seneka:*) „Zu nichts werde ich gezwungen, nichts dulde ich widerwillig, nicht sklavisch gehorche ich Gott, frei stimme ich ihm bei;**) und dies um so mehr, da ich weiß, daß Alles nach bestimmtem und ewigem Gesetz verlaufe. Die Geschicke leiten uns, und was Einem bevorstehe, hat schon die erste Stunde seines Lebens bestimmt; Ursache hängt an Ursache, die Geschicke der Einzelnen und der Gemeinwesen sind verkettet durch die lange Ordnung der Dinge. Darum ist Alles tapfer zu tragen, weil es nicht Zufall ist, sondern Schickung. Menschliches und Göttliches lenkt ein unabänderlicher Lauf. Er selbst, der Schöpfer und Leiter des Alls, hat zwar die Geschicke vorgezeichnet, folgt ihnen aber zugleich. Was er einmal gewollt, dem folgt er immer. Nicht kann er den Stoff ändern" (dem er nehmlich einmal seine bestimmte Form in der vernünftigen Weltordnung gegeben hat, denn an einen unabhängigen und dem göttlichen Thun Widerstand entgegensetzenden Stoff dürfen wir beim Stoiker nicht denken.) Und welches sind die Zwecke der Vorsehung bei den Uebeln, die sie über uns verhängt? Das Unglück, antwortet darauf Seneka,***) ist Anlaß, Uebungs- und Stärkungsmittel der Tugend. „Diejenigen also, an welchen er Wohlgefallen, welche er lieb hat, diese eben härtet Gott ab, sucht sie heim, übet sie, gegen die er aber nachsichtig und schonend erscheint, die bewahrt er als Weichlinge für künftige Uebel auf. Väterlich ist Gott gegen die Guten gesinnt, mit mannhafter Liebe liebt er sie und spricht: Mögen sie durch Arbeit, Schmerz und Schaden geübt werden, um wahre Stärke zu gewinnen! Ein Schauspiel, des Gottes würdig, ist der Tapfere im Kampfe mit dem Mißgeschick. Ohne Gegner erschlafft die Tapferkeit". Weil also der Fromme zum voraus weiß, daß auch die Uebel für, nicht wider ihn sein sollen, darum läßt er sich durch sie nicht aus der Fassung bringen. „Er bleibt sich selbst treu und, was begegnet, das assimilirt er sich, denn er ist allem Aeußeren überlegen; nicht, als fühlte er es nicht, sondern er besiegt

*) De providentia, Cp. 5, 4—6.

**) Denselben Gedanken vgl. in vita beata 15, 6: „Quae dementia est, potius trahi quam sequi? In regno nati sumus: Deo parere libertas est;" und ep. 96, 2: „Non pareo Deo sed assentior: ex animo illum, non quia necesse est, sequor".

***) De prov. 4, 7. 2, 1—6.

es, indem er in ruhiger Fassung dem Geschick die Stirne bietet. Alles Widrige betrachtet er als Uebungsmittel; und welcher tüchtige Mann freute sich nicht der Anstrengung? wäre nicht bereit zum gefahrvollen Kampf? welchem Rüstigen wäre nicht Müßiggang eine Strafe?" So verwandelt sich für den Guten das äußere Uebel in ein wahres, innerlich heilsames Gut, wie umgekehrt das äußerliche Gut für den natürlichen Menschen oft zum inneren Uebel und Unheil wird. Indem so der Gegensatz von Gut und Uebel zu einem relativen, von der Beschaffenheit des Subjekts abhängigen gemacht wird, ist das Problem der Theodicee hinsichtlich der äußeren Welt von selbst gelöst oder vielmehr aufgehoben und es bleibt dann nur noch die Frage übrig: wie es komme, daß diese Höhe des sittlichen Bewußtseins von so Wenigen erreicht und so schwer festgehalten werde? Worauf die Antwort im Sinn der oben (S. 498) vorangestellten stoischen Grundanschauung ungefähr so lauten müßte: weil es zum Wesen und Gesetz des endlichen Geistes gehört, sich nur im Kampfe mit seinem Gegentheil allmählig und also stets unvollkommen und sonach in den verschiedensten Graden der Reinheit und Stärke zu verwirklichen. — Daher verwandelt sich für den frommen Epiktet die theoretische Frage der Theodicee zuletzt in eine praktische Paränese: „Wage es nur im Aufblick zu Gott zu sprechen: „„brauche mich ferner, wozu Du willst, Dein Wille ist auch der meinige, ich bin Dein, ich weise nichts zurück, was Dir wohlgefällt, führe mich wohin Du willst!"" — Denn für besser halte ich, was Gott will, als was ich. — Dieser Weg führt zur Freiheit, dieser allein ist Erlösung von der Knechtschaft".*)

Während also in der griechischen Spekulation die Uebel unter dem doppelten Gesichtspunkt: der metaphysischen Naturnothwendigkeit und der sittlichen Zweckdienlichkeit begriffen werden, begegnet uns in der theokratischen Religion Israels eine ganz andere Auffassung; zwar fehlen jene beiden Gesichtspunkte auch hier nicht ganz, aber sie treten völlig zurück hinter dem politisch-religiösen Gesichtspunkt, daß die Uebel die durch den allmächtigen Weltregenten verhängten Strafen zur Vergeltung der Uebertretung seiner Gebote seien. Die Vergeltungsidee ist der mosaischen Religion so wesentlich eigen, daß man

*) Dissert. II, 16, 42. IV, 7, 20. 1, 131.

sie nicht ohne Grund (ob auch nicht durchaus zutreffend) als die centrale Idee oder das Prinzip dieser Religion bezeichnen könnte. Es erklärt sich dies auch leicht aus der hier einzigartigen engen Verbindung der religiösen mit der politischen Geschichte dieses Volks, des Wechsels seiner äußeren Geschicke mit den Wandelungen und Schwankungen seines Gottesglaubens. Den hebräischen Propheten hatte sich schon frühe, theils als aprioriſches Postulat ihres Jahvehglaubens, theils auf Grund mannigfacher geschichtlicher Erfahrungen, die Ueberzeugung befestigt, daß die Stärke und Wohlfahrt ihres Volks wesentlich bedingt sei durch seine Treue gegen Jahveh, den Heiligen Israels, den Erlöser aus Egypten, den eifersüchtigen Bundesgott, daß die Untreue gegen ihn bestraft werde durch nationales Unglück aller Art, Zerfall des inneren Friedens und Schwäche und Niederlage vor dem äußeren Feind. Je mehr nun das Glück und Wehe der Einzelnen noch unlöslich mit dem des Volksganzen verknüpft war, wie ja dies in patriarchalischen einfachen Verhältnissen der Fall zu sein pflegt, desto leichter konnte der Vergeltungsglaube von der engeren Beziehung auf das Volksganze, worin er seinen ursprünglichen Ort hatte, sich so erweitern und verallgemeinern, daß auch das Uebel im Einzelleben als positive göttliche Strafvergeltung für Einzelverschuldung aufgefaßt wurde; und daraus folgte dann schließlich ganz naturgemäß der allgemeinste Schluß auf die Verursachung alles Weltübels überhaupt durch uranfängliche menschliche Verschuldung. Insofern liegt die Sage vom Sündenfall und seinen Folgen für die Menschheit in der einfachen und genauen Consequenz des echtesten hebräischen Gottesglaubens. Dies schließt jedoch keineswegs aus, daß nicht doch der bestimmteren Form, in welcher sich diese Sage 1. Mos. 3 findet, uralte Naturmythen, deren Spuren sich auch sonst finden, zu Grunde gelegen haben könnten; ob bei der Verarbeitung derselben im ethischen Geiste des hebräischen Prophetismus etwa auch die persische Sage mitgewirkt habe, erscheint zweifelhaft. Es mag indeß der Parallele wegen die persische Sage vom Fall hier voranstehen.*)

Nach der Erzählung des Bundeheſch offenbarte sich Ahura alsbald nach der Schöpfung dem ersten Menschenpaar Maschiah und

*) Nach Tiele, Godsdienst van Zarathustra, S. 219 ff.

Maschtanah und sprach zu ihnen also: „Menschen seid ihr, Eltern der Lebendigen seid ihr, ihr seid durch mich mit vollkommener Gesinnung und rein geschaffen; vollbringet die Werke des Gesetzes mit vollkommener Gesinnung, denkt gute Gedanken, sprecht gute Worte, wirket gute Werke und opfert nicht den Dewas (Teufeln)". In schuldlosem Zusammensein lebten sie nun lange Zeit mit einander und priesen Ahura als den Schöpfer. Später aber wurden ihre Gedanken durch den Erzfeind (Ahriman) verunreinigt und begannen sie diesen als Schöpfer zu verehren. Diese Lüge und Abgötterei war die Ursünde, um der willen die Seelen der Urmenschen bis zur Auferstehung in der Hölle bleiben müssen. Aber auf die in Gedanken und Worten begangene Ursünde folgten weitere Sünden in Thaten: die Jagd und der Genuß von Milch und von Fleisch, das sie mittelst des von den Yazatas ihnen verschafften Feuers kochten, und die Bereitung von Kleidern aus den Fellen der erjagten Thiere, endlich die Verarbeitung von Eisen zu Aexten, mit welchen sie Bäume fällten und gar zu Waffen, mit denen sie einander aus Neid bekämpften. So immer tiefer in Schuld verfallen, konnten sie auch der Ueberredung der Dewas, ihnen Opfer zu bringen, um ihre Hülfe gegen einander zu erlangen, nicht länger widerstehen: sie huldigten den Dewas, indem sie Milch nach dem Norden, ihrer Wohnung, sprengten. In abgöttischer Handlung also, dem förmlichen Teufelsdienst, kommt die Sünde zur Vollendung, wie sie begonnen hatte mit abgöttischen Gedanken und Worten (Lüge). Gesteigert aber wird auch nach dieser Sage die innerlich entsprungene Sünde durch die Fortschritte der Cultur, die nicht nur durch die bösen Begierden, welche sie erweckt, sondern auch schon an sich als Abfall von dem reinen Naturzustand und eigenmächtiger Eingriff in die reine Schöpfung Gottes, somit als sittlicher Rückschritt und Verfall, als gottwidriges und mit den Teufeln in Verbindung bringendes Sündenwesen erscheint.

Eine Vergleichung dieser Sündenfall-Sage mit der hebräischen zeigt nun zwar wesentliche Uebereinstimmung in den ethisch-religiösen Grundgedanken: die Ursünde ist beiderseits Ungehorsam gegen Gottes Wort und hängt mit dem Culturstreben des Menschen ursächlich zusammen. Aber in allen Einzelheiten ist gänzliche Verschiedenheit: sowohl das Materiale der sündigen Handlung als auch die Folgen sind beiderseits so ganz verschieden, daß man eine direkte Abhängigkeit

der einen von der andern Sage schwerlich annehmen darf.*) In der hebräischen Sage besteht der Fall in einer einzigen That der Uebertretung des göttlichen Gebots; ein Fortschritt der Sünde findet erst bei den Kindern der Ureltern statt; in der persischen dagegen haben wir einen allmähligen Fall, ein immer tieferes Sinken in's Arge schon bei den Urmenschen. Die sündige Handlung der hebräischen Urmenschen ist der Genuß des verbotenen Apfels vom Baum der Erkenntniß — ein Zug, den die persische Erzählung gar nicht kennt, von dem wir dagegen die Analogieen unverkennbar in anderen Mythologieen vorfinden. Der Apfel spielt in der griechischen und deutschen Mythologie bald als Liebeszeichen, bald als Streitursache (Erisapfel) eine bedeutsame Rolle; ein Apfelbiß ist der Persephone verhängnißvoll geworden und hat sie an die Unterwelt gefesselt; die Idunsäpfel sind es, von deren Genuß die germanischen Götter sich verjüngen. Die Schlange am Baum aber, welche in der hebräischen Erzählung die Verführerin macht, (und wir haben nur an eine wirkliche Schlange dabei ursprünglich wenigstens zu denken) kommt in jenen Mythen mehrfach vor als der Drache, der die goldenen Aepfel (der Hesperiden z. B.) bewacht oder auch sie selber raubt. Derartige Naturmythen (deren ursprünglicher Sinn uns hier nicht näher angeht) sind es also ohne Zweifel gewesen, welche in der hebräischen Verarbeitung eine ethische Wendung bekommen haben, indem die Unzugänglichkeit und Gefährlichkeit der lockenden Frucht auf ein göttliches Verbot, von ihr zu genießen, zurückgeführt wurde. Als Motiv dieses Verbots aber haben wir im Sinn der Sage gar nicht bloß, wie meistens angenommen wird, die Absicht einer Tugendprüfung für die Ureltern zu denken, sondern dies, daß sie nicht durch den Genuß der Frucht in den Besitz einer für den Sterblichen allzu hohen Erkenntniß gelangen sollten. Das Wort der überredenden Schlange (3, 5 f.): „Gott weiß, daß, welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan und ihr werdet sein wie Gott, erkennend Gutes und Böses" — kann schon darum nicht einfach nur als fälschliche Vorspiegelung betrachtet werden, weil es nach erfolgter That von Gott selbst direkt bestätigt wird (Vers 22): „Siehe, der Mensch ist geworden wie unser Einer, sodaß

*) Vgl. Tiele, a. a. O. S. 295: „Die Verschiedenheit ist groß genug, um bei aller Uebereinstimmung die Selbständigkeit beider Sagen zu beweisen".

er Gutes und Böses erkennet". Denn dies Wort für eine göttliche Ironie zu nehmen, dazu giebt der Text nicht den leiſeſten Anlaß, ſondern im Gegentheil ſprechen die folgenden Worte aufs Beſtimmteſte dagegen, indem ſie der Beſorgniß Ausdruck geben, der Menſch könnte, wenn er im Paradies bleiben würde, auch noch vom Baum des Lebens eſſen und dadurch Unſterblichkeit, das letzte Vorrecht der Götter, ſich aneignen; was dann durch ſeine Austreibung aus dem Paradies verhindert wird. Dieſe ernſthafte Beſorgniß ſetzt ja offenbar voraus, daß es auch mit dem Gewinn des erſten Göttervorrechts, der höheren Einſicht, infolge des Genuſſes vom Baum der Erkenntniß, voller Ernſt war. Hatte es nun alſo mit dem göttlichen Verbot wirklich dieſe Bewandtniß, von welcher die Schlange, als das klügſte Thier, die Verrätherin wurde, ſo folgt, daß das Motiv der Gebotübertretung nicht bloße Lüſternheit und Sinnlichkeit war, ſondern weſentlich das Streben nach göttlicher Erkenntniß — ein Streben alſo, das zwar dem Menſchen in ſeinem Vernunfttrieb angeboren iſt und die Wurzel aller ſeiner Culturfortſchritte bildet, das aber freilich auch zugleich die größte Gefahr für ihn in ſich ſchließt: es verführt ihn zum hoffährtigen Ueberſchreiten ſeiner Schranke, zum trotzigen Sichüberheben über die Unterordnung unter den Schöpfer und es führt mit dem Verlaſſen der einfachſten Naturverhältniſſe auch alle die zahlloſen Plagen und Uebel des Culturlebens mit ſich. Sonach liegt auch der hebräiſchen Sage vom Sündenfall weſentlich dieſelbe Anſchauung zu Grunde, wie der perſiſchen und der griechiſchen Prometheus-Sage: daß das menſchliche Cultur- und Erkenntnißſtreben, obgleich natürlich und nothwendig, doch auch verhängnißvoll ſei, daß es zugleich Gewinn und Verluſt, Fortſchritt und Rückſchritt mit ſich führe, indem es den Menſchen aus der glücklichen Einfalt und Harmloſigkeit, Unſchuld und Bedürfnißloſigkeit des Naturſtandes aus- und hineintreibe in den ſchmerzlichen Zwieſpalt der Selbſterkenntniß („ſie erkannten, daß ſie nackt waren", V. 7), der unerſättlichen Bedürfniſſe, des nie befriedigten Weiterſtrebens und mit all' dem zugleich in die Schuld der Gottvergeſſenheit, der ſelbſtiſchen Entzweiung mit dem Schöpfer. Die gemeinſame Idee aller dieſer Sagen, einſchließlich der hebräiſchen, wenn ſie nach ihrem urſprünglichen Sinn ohne die herkömmliche dogmatiſche Brille verſtanden wird, kann nicht beſſer gedeutet werden, als es von

Schiller*) in dem Aufsatz „über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde“ geschehen ist; ich will seine Worte, sofern sie auf unsere Frage direkt Bezug haben, hierhersetzen: „Wenn wir jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntniß verboten, in eine Stimme seines Instinktes verwandeln, der ihn von diesem Baume zurückzog, so ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts anderes als ein Abfall von seinem Instinkte — also erste Aeußerung seiner Selbstthätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins. Dieser Abfall des Menschen vom Instinkte, der das moralische Uebel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte; von diesem Augenblicke her schreibt sich seine Freiheit, hier wurde zu seiner Moralität der erste entfernte Grundstein gelegt. Der Volkslehrer hat ganz Recht, wenn er diese Begebenheit als einen Fall des ersten Menschen behandelt, und wo es sich thun läßt, nützliche moralische Lehren daraus zieht; aber der Philosoph hat nicht weniger Recht, der menschlichen Natur im Großen zu diesem Schritte zur Vollkommenheit Glück zu wünschen. Der erste hat Recht, es einen Fall zu nennen — denn der Mensch wurde aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldiges, aus einem vollkommenen Zögling der Natur ein unvollkommenes moralisches Wesen, aus einem glücklichen Instrumente ein unglücklicher Künstler. Der Philosoph hat Recht, es einen Riesenschritt der Menschheit zu nennen, denn der Mensch wurde dadurch aus einem Sklaven des Naturtriebs ein freihandelndes Geschöpf, aus einem Automat ein sittliches Wesen, und mit diesem Schritt trat er zuerst auf die Leiter, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird“.

Als die nächsten Folgen des Falles führt nun die hebräische Sage solche Uebel auf, die wir freilich nicht als erst geschichtlich gewordene Cultur-Uebel ansehen können, da sie ja mit der Natureinrichtung selber unabtrennlich verknüpft sind, wie die Schmerzen des Weibes bei der Geburt, die Dornen und Disteln des unbebauten

*) Mit ihm stimmt völlig überein Hegel in der Religionsphilosophie I. (s. W. XI.), S. 195. Vgl. oben S. 149 f.

Ackers und die Mühen der Bebauung desselben, überhaupt der menschlichen Arbeit. Auch den natürlichen Tod läßt sie als mittelbare Folge zur Strafe für jene That der Menschheit widerfahren, doch nur insofern, als dieselbe durch die Vertreibung aus dem Paradiese der Möglichkeit beraubt wird, durch den Genuß vom Lebensbaum die Unsterblichkeit sich zu sichern; diese lag sonach nicht in der menschlichen Natur ansich begründet, sondern wäre für dieselbe ebenso wie für die Götter (Elohim) eine Wirkung des Lebensbaumes gewesen, dessen Zugang jetzt durch die Cherubim mit den Flammenschwertern verwehrt wird — worin wir ganz deutlich wieder bekannte Züge aus den Naturmythen, die sich auf das himmlische Feuer (Gewitter) beziehen, in ethisirter Umarbeitung erkennen.

Es ist nun aber sehr beachtenswerth, daß auf diese Sage von der Urſünde und dem dadurch verursachten Strafübel das Alte Testa- im ferneren Verlauf nirgends mehr Rücksicht nimmt. Vielmehr tritt sonst an die Stelle dieser historischen Begründung des moralischen und physischen Uebels die wesentlich verschiedene natürliche Begründung, indem beides darauf zurückgeführt wird, daß der Mensch „Fleisch" sei d. h. ein sinnliches, schwaches und hinfälliges Wesen.*) Besonders dem Buch Hiob, welches die Probleme der Theodicee mit unvergleichlich großartiger Kühnheit anfaßt, ist dieser Gedanke geläufig: „der Mensch, vom Weibe geboren, ist kurz an Tagen und voll Ungemach; wie eine Blume sproßt er und welkt und fliehet wie Schatten und bleibet nicht. Und auf solch ein (schwaches) Wesen richtest du (strafend) dein Auge und gehest in's Gericht mit mir? Kommt denn ein Reiner vom Unreinen? Nicht Einer! — Ist der Mensch vor Gott gerecht? vor seinem Schöpfer rein der Mann? Siehe, seinen Knechten trauet er nicht und seinen Engeln legt er Thorheit zur Last: geschweige die Bewohner von Lehmhütten (dem irdischen Leib), deren Grund auf Staub ruhet: sie werden zerstört wie von Motten!"**) In dieser Herleitung der menschlichen Unvollkommenheit aus seiner sinnlichen Schwachheit liegt nun zwar wohl ein gewisser Milderungs- und Entschuldigungsgrund seiner Ver-

*) 1. Mos. 6, 3: „In ihrem Irren ist er Fleisch" d. h. erweist er sich als fleischliches Wesen, weßhalb auch die Dauer seines Lebens nur eine begrenzte sein kann.

**) Hiob 14, 1—4. 4, 17 ff.

irrungen;*) allein derselbe hebt darum doch keineswegs die hebräische Grundanschauung auf, daß die Sünde die freie That des Menschen in Ueberschreitung der göttlichen Rechte und Ordnungen sei, und daß sie ihre Strafe finde in den Uebeln, welche Gott dem Sünder widerfahren lasse; der politisch-religiöse Vergeltungsgesichtspunkt wird also durch die naheliegende Reflexion auf die natürliche Unvollkommenheit alles Endlichen und Fleischlichen nicht im Geringsten für das hebräische Bewußtsein in Frage gestellt.

Nur um so schwerer aber mußte die Frage in's Gewicht fallen, wie es sich denn mit der göttlichen Gerechtigkeit reime, daß erfahrungsmäßig so oft der Fromme und Gerechte mit vielem Unglück heimgesucht werde, der Gottlose aber gute Tage habe? Hier bot sich nun zunächst als Ergänzung der Vergeltungsidee der Gesichtspunkt, daß die Uebel für die Frommen Prüfungsmittel seien, in welchen ihre Tugend sich zu bewähren habe. Aber dabei bleibt es freilich immer selbstverständliche Voraussetzung, daß zuletzt d. h. vor dem Lebensende das Prüfungsleiden sich wieder zum Guten wende, der Gerechte den Lohn seiner Bewährung in äußerem Glück erfahre, der Ungerechte hingegen aus seinem unverdienten Glück desto tiefer in verdientes Elend falle.**) Wenn nun aber doch diese Voraussetzung von der Erfahrung gar mannigmal widerlegt wurde, wie sich dies der Verfasser des Buchs Hiob nicht verhehlen konnte, wo blieb da die Wahrheit des hebräischen Vergeltungsglaubens? Daß dies der schwache Punkt sei, über welchen das hebräische Bewußtsein von seiner theokratischen Vergeltungslehre aus nicht hinweg zu kommen vermöge, dies gesteht der Verfasser des Buchs Hiob klar und deutlich. Die Freunde Hiob's vertreten nehmlich das allgemeine hebräische Bewußtsein, welches das Uebel sich nur als Strafe für Sünde erklären kann und also auch da, wo scheinbar ein Gerechter leide, das Vorhandensein verborgener Sünden — um so größerer, je auffallender das Leiden ist — postulirt. Dieser Unterstellung gegenüber beharrt Hiob auf

*) Vgl. Ps. 103, 14: (Barmherzig ist der Herr) „Denn er weiß, was für ein Gebilde wir sind, er gedenket dessen, daß wir Staub sind".

**) Vgl. Ps. 73. Jes. 28, 25 ff. und besonders liegt diese Voraussetzung zu Grunde dem historischen Schluß des Buchs Hiob (Cap. 42), welcher eine Concession an das populäre Bewußtsein enthält, dessen Berechtigung zu bestreiten doch eben der Grundgedanke des Gedichts selber ist.

dem Bewußtsein seiner Unschuld und erklärt daher die Art, wie seine Freunde Gottes Sache führen zu dürfen meinen, als ein Gewebe von Lüge, als frommen Betrug zu Gunsten Gottes.*) Hiob besteht darauf, mit Gott selber rechten zu wollen, und fordert von ihm gleichsam eine Ehrenerklärung für seine in Zweifel gezogene Unschuld.**) Und wirklich tritt Gott, indem er den Schiedsrichter zwischen den Streitenden macht, auf die Seite des so schwer beschuldigten Hiob; er ist soweit davon entfernt, im Sinne der Freunde die Leiden Hiob's als Straffolgen für seine Sünden zu erklären, daß er vielmehr diese ihre Art von Theodicee rundweg verwirft als eine unrechte Art von Gott zu reden, gegenüber welcher sogar Hiob trotz seiner kühnen Zweifelrede noch im Rechte sei.***) Aber giebt nun etwa Gott selbst die bessere Lösung des Problems, um welches die Streitreden sich gedreht hatten? Keineswegs! Er verweist den Zweifler nur auf die Spuren seiner Allmacht und Weisheit in der Natur, vor deren Wundern alle menschliche Einsicht zu Schanden werde. Und Hiob antwortet darauf allerdings beschämt: „Siehe, zu gering bin ich, was soll ich Dir erwidern? Meine Hand leg' ich auf meinen Mund! Einmal sprach ich — nicht wieder; Zweimal — und thu es nicht mehr!" „Ich habe vorgebracht, was ich nicht verstand, Dinge, mir zu wunderbar, die ich nicht einsah".†) D. h. der menschliche Zweifel wird niedergeschlagen durch die Hinweisung auf die überlegene Macht und unerforschliche Weisheit Gottes. Das Buch Hiob giebt also zwar gar nicht irgend eine positive Lösung der Räthsel der Theodicee; es entläßt uns vielmehr vor den schonungslos aufgedeckten Abgründen der widerspruchsvollen Wirklichkeit mit dem einfachen Rath demüthiger Resignation, schweigender Ergebung in die unerforschlichen Rathschlüsse der göttlichen Regierung. Aber es zerstört wenigstens die falsche Theodicee des juridischen Vergeltungsglaubens, und mit diesem negativen Resultat erhebt sich sein Verfasser allerdings riesenhoch über den ganzen Standpunkt des hebräischen Gottesbewußtseins, welches mit jenem Glauben auf's innigste verwachsen ist. Wird das Gedicht Hiob nur von diesem seinem negativen Ergebniß aus betrachtet, so kann es allerdings als „das Hohelied der Skepsis"

*) Hiob 13, 4 ff. **) 27, 2 ff. 31, 35—37. ***) 42, 7—9.
†) 39, 34. 42, 3.

bezeichnet werden und steht insofern mit dem „Prediger" auf gleicher Linie. Beachten wir jedoch die seltene Kraft, mit welcher hier einerseits das sittliche Selbstbewußtsein allen dogmatischen Anfechtungen zum Trotz das Recht seiner Unschuld geltend macht, und andererseits das religiöse Bewußtsein allen Widersprüchen der Wirklichkeit zum Trotz das Recht seines Gottesglaubens festhält: so mag man wohl fragen, ob nicht eben in dieser zwiefachen sittlich-religiösen Energie, die ebenso hoch über allem leichtfertigen Zweifel wie über aller bequemen Selbsttäuschung erhaben ist, schon auch die sichere Gewähr dafür lag, daß auf höherem Standpunkt eine befriedigendere Lösung der Zweifel sich müsse finden lassen?*)

Dieser höhere Standpunkt ist der ethisch-teleologische, welchem die Uebel nicht die Strafen des Weltregenten zur Vergeltung menschlicher Schuld, sondern heilsame Erziehungs- und Uebungsmittel für die sittliche Kraft des Menschen sind. Diese teleologische Betrachtungsweise bildet nun aber einen offenbaren Gegensatz zur (juridisch-ätiologischen) Vergeltungslehre; denn ist alles Uebel gerechte richterliche Vergeltung, so muß es, das liegt in diesem Begriff nothwendig, immer der persönlichen Verschuldung genau entsprechen und es bleibt also dann das Mißverhältniß zwischen sittlicher Würdigkeit und äußerem Geschick unerklärlich; und umgekehrt, hängt das schwerere Leiden des Guten eben mit seiner vorzüglichen sittlichen Kräftigkeit zusammen, so kann es unmöglich zugleich Vergeltung eines strafenden Richters für seine Verschuldung sein. Dagegen verträgt sich die teleologische Betrachtungsweise sehr wohl mit der natürlich-ätiologischen, welche das Uebel als unvermeidliches Ergebniß der natürlichen Verkettung der Dinge, des kausalen Zusammenhangs der Wirkungen mit ihren endlichen Ursachen betrachtet; denn da die Gesetzmäßigkeit der Welt eine vernünftige ist, so muß sie auch dem vernünftigen Zweck des Ganzen und der mit ihm sich eins wissenden Einzelnen dienen. Daraus erklärt es sich sehr einfach, daß, wie wir oben sahen, der griechische und römische Denker von seiner spekulativen Betrachtung der in der Welt herrschenden Vernunft leichter zum Gedanken der teleologischen Bedeutung der Uebel sich zu erheben vermochte, als der

*) Vgl. Holtzmann: „Das Buch Hiob und das religiöse Bewußtsein der Gegenwart" (Deutsche Warte VIII, S. 226).

hebräische Denker, welchem dieser höhere Gedanke verdunkelt wurde durch die Vergeltungslehre und deren allgemeine Voraussetzung: das theokratisch-persönliche Weltregiment einer auf das Einzelne unmittelbar bezogenen Allmacht und Gerechtigkeit.

Nur um so merkwürdiger ist es nun aber, zu sehen, wie zu eben derselben ethisch-teleologischen Theodicee, welche die griechisch-römische Welt durchs philosophische Denken fand, auch das hebräische Bewußtsein, nur auf ganz anderem Wege gelangte. Wie den Hebräern ihr eigenthümlicher Gottesglaube überhaupt und ihr Vergeltungsglaube insbesondere auf dem praktischen Wege der geschichtlichen Erfahrung erwachsen war, so war sie es auch wieder, welche über den Vergeltungsglauben zu einer höheren Anschauungsweise hinausführte. Von der verhängnißvollen Schlacht bei Megiddo an war das Bundesvolk zum Spielball der heidnischen Weltmächte geworden, denen seine selbstständige Existenz mehr und mehr erlag. Das Unglück des Ganzen aber traf wiederum gerade den Theil des Volks am schwersten, der es am wenigsten persönlich verschuldet hatte: die treuen Jahvehdiener, welche die nationale Idee hochhielten und ihr das eigene Wohl zum Opfer brachten. Dieser ideale Kern des Volks, der sich um die Propheten Jahveh's schaarte, war in der ganzen Unglückszeit des nationalen Verfalles vor und in dem Exil der treue „Knecht Gottes", welcher das von ihm nicht verschuldete Leiden des Volkes im höchsten Grade zu erfahren hatte und durch sein geduldiges Ertragen desselben und sein Ausdauern im gläubigen und hoffnungsvollen Wirken für die heilige Sache des Bundesvolkes die Zukunft Israels aus dem Schiffbruch der Gegenwart rettete. Hier zeigte ja nun die Erfahrung selber ein Leiden des Gerechten, das vom Leidenden nicht persönlich verschuldet und darum doch nicht ein unergründliches Räthsel der göttlichen Weltregierung war; das Wozu? dieses Leidens sprang ja so klar in die Augen, daß die Frage nach dem Warum oder Woher? darüber fast völlig verstummte. Ganz fiel allerdings auch hier der Strafcharakter dieser Leiden nicht hinweg; sie schienen verschuldet zwar nicht von dem leidenden Knecht Gottes selber, aber doch von der untreuen Masse des Volkes; was aber für diese Strafe war, das erfuhr der bessere Theil des Volkes seinerseits nicht als Strafe, sondern als Erziehungsmittel für sich selbst und als Heilmittel für das Volk im Ganzen. Daraus bildete sich die jesajanische Idee des stellver-

tretenden, sühnenden Leidens der Gerechten für die Ungerechten; eine Idee, welche zwar in ihrer an das Sühnopferwesen sich anschließenden Form*) selber noch dem Boden der juridischen Vergeltungslehre anzugehören scheint, sofern an einen Loskauf der Strafe durch stellvertretenden Ersatz gedacht wird, welche aber ihrem eigentlichen Gehalt nach einen tiefsittlichen Gedanken in sich schließt, sofern sie zuletzt nichts anderes besagt, als daß jedes Uebel, gleichviel, worin es seinen Grund habe, durch die sittliche Kraft, womit es getragen und überwunden wird, ein Mittel zum Heil für den Dulder selbst nicht blos, sondern auch für seine Mit- und Nachwelt werde. So ward Israel über das Räthsel, vor dessen Lösung noch der Dichter Hiob's in stummer Resignation stillgestanden, — ohne Zweifel nicht lange nach der Entstehung dieses Lehrgedichts — zu seiner ethisch-teleologischen Lösung weitergeführt durch die im prophetischen Geiste seiner geschichtlichen Religion begriffene Lehre der Erfahrung.

Daß diese ethisch-teleologische Betrachtung der Uebel auch der christlichen Weltanschauung allein wahrhaft entspreche, ist schon durch das Schicksal Jesu selber gegeben. Indem Jesus, in bestimmter Anwendung der jesajanischen Idee vom leidenden Gottesknecht auf seine eigene Lebensaufgabe, den Leidensweg, den er vor sich sah, als eine gottgeordnete Nothwendigkeit erkannte, die durch seine gehorsame Ergebung für ihn der Weg zur Herrlichkeit, zur Vollendung seines Werkes, und für Viele das Mittel zur Erlösung werde: hat er damit für immer das Brandmal der Gottgestraften, welches die jüdische Vergeltungslehre dem Leidenden als solchem aufgedrückt hatte, in das Ehrenmal der geliebten Gotteskinder und tapferen Gottesstreiter verwandelt. Und so rühmt sich auch der Apostel, der die Aufhebung des Gesetzesfluchs d. h. eben der Vergeltungslehre im Kreuzestod Christi am tiefsten verstanden hat, Paulus rühmt sich am liebsten seiner Schwachheit, seiner Trübsale, weil er weiß, daß sie ein Mittel sind der Bewährung und Verklärung, daß der inwendige Mensch um so mehr erneuert und gestärkt wird, je mehr der äußere unter dem Leiden sich aufreibt, daß die Kraft Gottes um so mächtiger sich in uns offenbart, je mehr die Kraft des Eigenwillens unter der Trübsal gebrochen wird.**) Das Evangelium Johannis endlich stellt die

*) Jes. 53.

**) Röm. 5, 3—5. 8, 17. 2. Cor. 4, 8—18. 12, 9 u. ö.

Uebel unter den allgemeinsten Gesichtspunkt, daß sie — ganz ebensogut wie die Güter der Welt — Mittel seien zur Offenbarung der Werke Gottes;*) wie aber und nach welcher Seite das göttliche Wirken im Uebel sich offenbare? dies hängt jedesmal von der inneren Beschaffenheit der davon Betroffenen ab: für die trotzigen Sünder wird das Uebel, das sie trifft, zum Mittel des Gerichts, also zur Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit Gottes, für die Gottliebenden aber zum Mittel des Heils, also zur Offenbarung der beseligenden Liebe Gottes. In dieser Weise ist zwar freilich auch der Strafcharakter der Uebel nicht in jeder Hinsicht aufgehoben, aber derselbe hängt nicht mehr, wie nach der jüdischen Vergeltungslehre, am Uebel als solchem, diesem objektiven Geschick, sondern er hängt nur am subjektiven Bewußtsein des schuldbehafteten Leidenden, an seinem bösen Gewissen. Dem guten, mit Gott versöhnten Gewissen verwandelt sich dagegen auch die ganze wirkliche Welt einschließlich ihrer Uebel aus einer feindseligen Macht und hemmenden Schranke in ein Förderungs- und Uebungsmittel der sittlichen Kraft, in die Erscheinungs- und Vermittlungsform der absoluten Freiheit.

Bei dieser prinzipiellen Aufhebung der Vergeltungslehre in der praktischen Beurtheilung der Uebel sollte man nun offenbar auch eine entsprechende Aenderung in der Theorie vom Ursprung der Uebel erwarten. Denn wenn sich Gottes Werke in den Uebeln ebenso offenbaren wie in den Gütern, so gehören ja doch die erstern nicht weniger als die andern zu der Gesammtordnung der Welt, dieser einheitlichen Offenbarung Gottes, und sind also die Uebel nicht etwa der ursprünglichen Einrichtung der Welt als eines göttlichen Werkes für unwürdig zu achten. Allein es wiederholt sich hier wieder dieselbe Erscheinung, der wir schon bei der Gottes- und Schöpfungslehre begegneten und noch öfter begegnen werden, und deren Beachtung für das Verständniß der Religionsgeschichte überaus wichtig ist: von einer höheren religiösen Einsicht, die auf praktischem Wege gewonnen wurde, ist's noch immer ein weiter Weg zu ihren nothwendigen theoretischen Consequenzen. So wirken in der christlichen Theorie die Voraussetzungen der jüdischen Dogmatik noch lange und mächtig nach, auch wo sie durch die Consequenz des neuen religiösen Prinzips eigentlich aufgehoben sein sollten. —

*) Joh. 9, 1—5, vgl. 39.

Auch in der Frage nach dem Ursprung der Uebel blieb es jetzt bei derselben doppelten und völlig unvermittelten Erklärungsweise, die wir schon vom Hebraismus her kennen: der natürlichen aus dem „Fleisch" und der geschichtlichen aus dem „Sündenfall" der Ureltern. Nach der einen paulinischen Theorie*) ist durch die Uebertretung Adam's die Sünde und mit ihr der Tod in die Welt gekommen und sind beide damit zur beherrschenden Macht über die Menschheit geworden, und zwar kraft eines göttlichen Strafurtheils, welches zur Vergeltung der Schuld des Anfängers die ganze Gattung unter die zwingende Gefangenschaft der Sünde und des Todes verurtheilte. Nach der andern Theorie**) aber haben Sünde und Tod ihren Grund in der Fleischesnatur des Menschen, weil es im Wesen des Fleisches, dieses sinnlich-selbstischen Naturlebens liegt, einerseits dem Geistesgesetz der Vernunft oder Gottes zu widerstreben (sündig zu sein), und andererseits dem Naturgesetz der Endlichkeit oder der Welt zu unterliegen (sterblich zu sein). Darin kommen aber beide Theorieen überein, daß Sünde und Tod eine von den Einzelnen völlig unabhängige und jetzt wenigstens nothwendige Gattungseigenschaft der Menschheit seien. Doch ist diese Nothwendigkeit von Sünde und Tod bei Paulus nur die eine Seite, mit welcher die andere zusammenzunehmen ist: daß beide von Gott nur geordnet sind auf die Erlösung hin, daß sie also nur den Zustand der Erlösungsbedürftigkeit ausmachen, der in der wirklichen Erlösung durch Christum sein Ende finden soll (Gal. 3 u. 4. Röm. 9—11). Hierin liegt die apostolische Theodicee. — Ganz analog, wie der paulinische Begriff des Fleisches, als des geistwidrigen Sünden- und Todesprinzips, zum althebräischen, ganz analog verhält sich der philonische Begriff der Materie zum platonischen. Wie die platonische „Materie", zunächst ein blos Nichtseiendes d. h. dem wahren Sein der Idee nicht Entsprechendes, bei Philo zum positiven Gegentheil der Idee, zum vernunftwidrigen oder bösen Prinzip wird, ganz ebenso wird das alttestamentliche „Fleisch", zunächst ein blos Nichtgöttliches, dem wahren Sein Gottes nicht Entsprechendes, bei Paulus zum positiven Gegentheil des gött-

*) Röm. 5, 12—21.

**) Röm. 7—8, 13. 1. Cor. 15, 45—50 u. ö. Vgl. hierzu meinen „Paulinismus", S. 36—68.

lichen Geistes, zum gottwidrigen Prinzip des Bösen. Außerdem steht auch bei Philo, ganz ebenso wie bei Paulus, der metaphysischen Erklärung der Sünde und des Todes aus der Materie die geschichtliche Erklärung aus Adam's Fall völlig unvermittelt zur Seite. Daß übrigens diese auffallende Verwandtschaft zwischen beiden Zeitgenossen auf direkter Beeinflussung des Paulus seitens Philo's beruhe, ist nicht nothwendig anzunehmen, ja kaum wahrscheinlich; es war ja eben der allgemeine Zug jener Zeit, der mit der tieferen Einkehr der Geister in sich selbst zur tieferen Empfindung der inneren Entzweiung, des feindlichen Zwiespalts zwischen Natur und Geist, kurz zur Verschärfung des Dualismus in Welt- und Selbstbetrachtung führte. Seine äußerste, den Rahmen des Monotheismus überschreitende Zuspitzung erreichte dieser Dualismus in den gnostischen Systemen, welche Sünde und Uebel der Welt aus ursprünglichem Zwiespalt der welthildenden Mächte herleiteten. Und hart daran streifte auch die kirchliche Gnosis des Evangeliums Johannis, indem sie den geschichtlich-religiösen Gegensatz der Gemeinde und der Welt metaphysisch steigerte und verfestigte zu einem uranfänglichen Wesensgegensatz zwischen Licht und Finsterniß, Gotteskindern und Teufelskindern, Lichtnaturen, die aus der Wahrheit (aus Gott) sind, und Lügennaturen, die vom Urlügner (Teufel) sind und zum Licht nicht kommen können.*) Gleichwohl werden hier diese dualistisch-gnostischen Anklänge wieder limitirt durch den Grundgedanken der einheitlichen Weltschöpfung durch den göttlichen Logos und der allumfassenden Heilsbestimmung für die Welt schlechthin.**)

Auch in der Kirchenlehre gehen fortan dieselben zwei Erklärungen des Uebels in derselben unvermittelten Weise neben einander her, wie in der biblischen Lehre: die natürliche und die geschichtliche; die erstere, die ihre nähere Form jetzt vorzüglich von der platonisch-philonischen Philosophie bekam, überwog von Anfang in der griechischen Kirche, während die zweite in der Kirche des Abendlands erst von Augustin an zu ihrer vollen dogmatischen Ausbildung kam. Am engsten schloß sich an die platonisch-philonische Theorie Origenes an, der übrigens hierin eine etwas singuläre Stellung einnahm. Er glaubte, daß die

*) Vgl. Joh. 8, 20 f. 5, 40—42. 8, 47. 10, 26. 18, 37.
**) Joh. 1, 3 f. 3, 16.

Ungleichheit der Geschöpfe hinsichtlich ihres Looses wie ihrer moralischen Beschaffenheit mit der göttlichen Gerechtigkeit, die das Gesetz der Gleichheit Aller sei, in einem Widerspruch stehe, dessen Lösung nur zu finden sei in einem der irdischen Geburt der Einzelnen vorangehenden freien Selbstbestimmungsakt derselben. Denn die äußere Ungleichheit müsse ihren Grund haben in der inneren, die innere aber könne nicht natürlich und ursprünglich sein in der Art, „daß der Schöpfer die Einen so heilig und selig erschaffen hätte, daß sie für das Gegentheil unempfänglich wären, die Andern im Gegentheil so, daß sie es für die Tugend wären". Der Grund dieser Ungleichheit kann also nur in den Geschöpfen selbst liegen, nehmlich in einer früheren Verschuldung. Die Vernunftwesen hatten nehmlich vor ihrer Einkörperung in irdische Leiber ein Dasein als reine Geister in der Idealwelt und in Gemeinschaft mit Gott, jedoch mit der Freiheit, von Gott abzufallen, da sie, als geworden, auch veränderlich sind und das ihnen nicht naturnothwendig eigene Gute auch verlierbar ist. Aus Trägheit im Bewahren des Guten nachlassend, hat sich der Eine mehr, der Andere weniger in das Gegentheil des Guten, in das Böse hinreißen lassen und ist so zum erkalteten Geist, zur Seele geworden (ψυχή wird von ψύχειν abgeleitet). Der äußerste Punkt dieser Entgeistung, dieses Abfalls des Geistes von sich selbst ist seine Einkörperung in einen irdischen Leib, dieses Gefängniß, wo er seine Strafe für den Abfall abbüßt, aber zugleich auch die heilsame Zucht zur Besserung, zur Rückkehr erfährt. Von dem Mehr oder Weniger des Abfalls der einzelnen Geister erklärt sich nun die Verschiedenheit der Individuen, sowohl ihrer geistigen Anlagen als ihrer Körperbeschaffenheit als auch ihrer äußern Situation und Schicksale. Die ganze materielle Welt ist nach Origenes nur geschaffen zum Straf- und Erziehungsort für die gefallenen Geister; ihr Substrat, die Materie ist an sich das völlig Unbestimmte und Bestimmbare, das jede Form annehmen, in die entgegengesetztesten Zustände übergehen kann, und dabei keinem eigenen Gesetze (Naturgesetz) folgt, sondern ihre Bestimmung ausschließlich erhält von der Freiheit, deren innere sittliche Zustände sie in entsprechender äußerer Erscheinung jeweilig darstellt. Auf diese Weise glaubt Origenes die Welt als Offenbarung der höchsten Gerechtigkeit begreifen zu können, „denn darin offenbart sich doch gewiß der höchste Grad der Gleichheit, wenn die

Ungleichheit der Dinge auf der Gleichheit der Vergeltung nach dem Verdienst beruht".*)

Diese Theorie erscheint nun freilich, wörtlich genommen, zunächst als eine phantastische Aufpfropfung der jüdischen Vergeltungslehre auf den Grundstock des platonischen Idealismus. Aber sieht man näher zu, so lassen sich doch spekulative Gedanken in ihr nicht verkennen. Einmal enthält sie hinsichtlich der natürlichen Uebel die vernünftige Einsicht, daß sie nicht geschichtlichen Ursprungs, sondern mit dem Wesen der materiellen Welt unzertrennlich verknüpft, nur eine Erscheinung derselben Wandelbarkeit alles Endlichen sind, ohne welche auch die endliche Freiheit der geschöpflichen Geister nicht zu denken wäre. Alles Materielle ist hier einerseits Erscheinung des Geistes und andererseits Mittel seiner Selbstverwirklichung, die Uebel insbesondere Reinigungs- und Erziehungsmittel, um den Geist von seiner Versenkung in die Materie loszumachen, zu seinem göttlichen Ursprung zurückzuführen. Aber auch der Abfall der Geister von Gott, obgleich er zunächst als böser Akt der Freiheit dargestellt ist, erscheint vom Standpunkt des Ganzen aus betrachtet zuletzt doch auch wieder als ebenso nothwendig wie zur Vollkommenheit des mannigfach gegliederten Ganzen zweckdienlich; denn diese sich mannigfach bethätigende Freiheit ist es ja, auf welcher alle Unterschiedlichkeit der Welt und also die Welt selbst, die ohne Unterschied und Gegensatz nicht denkbar ist, beruht; sie vertritt das Moment der Besonderheit, wie die regierende Weisheit Gottes das des Allgemeinen, des ordnenden Gesetzes, der Harmonie in aller Verschiedenheit; ebendarin, daß beide Momente in der wirklichen Welt (die nicht leere Abstraktion, Phantasiegebilde sein soll) unzertrennlich zusammengehören, eins gar nicht wirklich ohne das andere zu denken ist, eben darin liegt in der That die einfachste und beste Theodicee oder Rechtfertigung der göttlichen Regierung wegen der mit dem Dasein des Endlichen gegebenen Unvollkommenheit der natürlichen und moralischen Welt. Origenes selbst giebt diesem Kern seiner Theorie einen sehr klaren Ausdruck in seiner trefflichen Beschreibung der göttlichen Weltregierung oder Providenz, in welcher man den Schüler der griechischen Philosophie nicht verkennt: „Durch seine unerforschliche Weisheit wandelt Gott

*) Orig. de principiis II, 9, 6. 8.

alles, was geschieht, zu einem dienstbaren Mittel des gemeinsamen Fortschritts und bringt die soweit von einander abweichenden Kreaturen in Einklang, daß alle Verschiedenheit der auseinanderstrebenden Richtungen doch nur die reiche Harmonie der Welt bilden und zur Erfüllung ihres einheitlichen Zwecks zusammenwirken muß. Denn eine einheitliche Kraft ist es, welche alle Verschiedenheit der Welt bindet und zusammenhält und die verschiedenen Strebungen im Gleichgewicht hält, daß nicht durch zwiespältige Tendenzen das unermeßliche Werk der Welt in Auflösung gerathe. Obgleich also durch verschiedene Funktionen sich geordnet vermittelnd, ist der Bestand des Weltganzen doch nicht als ein zwiespältiger zu denken; sondern wie unser Körper ein vielfach gegliederter und von einer Seele zusammengehaltener Organismus ist, so, meine ich, sei auch das Weltganze als ein unermeßlicher lebendiger Organismus zu betrachten (velut animal quoddam immensum), der von Gottes Kraft und Vernunft, als von seiner einheitlichen Seele regiert werde".*) Hier ist die mythisirende Vorstellung vom freien Fall der Seele und ihrer irdischen Vergeltung ganz klar aufgehoben in den wahren spekulativen Gedanken einer moralischen Weltordnung, in welcher alle relative Freiheit des Einzelnen vom Gesetz des Ganzen beherrscht und das an seiner Stelle nothwendige und zweckdienliche Mittel zur Erfüllung des allgemeinen Zwecks ist: zur Darstellung der Einen göttlichen Kraft und Vernunft in der reichsten Mannigfaltigkeit und Harmonie geschöpflichen Lebens.

Ganz ähnlichen Gedanken, in welchen die metaphysisch-ätiologische mit der teleologischen Erklärung der Uebel sich verbindet, begegnen wir auch sonst bei philosophisch gebildeten Kirchenvätern. Ein Laktanz zeigt**) ganz in der Weise Seneka's, daß Gott aus seiner Weltordnung darum das Uebel nicht habe ausschließen wollen und können, weil sonst auch die Tugend keinen Anlaß ihrer Uebung gehabt hätte; denn wie würde z. B. die Geduld ihre Bedeutung behalten, wenn es nichts zu dulden gäbe? Ein Gregor von Nyssa***) will in den Uebeln nicht sowohl vergeltende Strafen als vielmehr göttliche Erziehungsmittel sehen: „Nicht aus Haß und zur Strafe des schlechten Lebens thut Gott dem Menschen Uebel an, sondern um die Menschen zu sich

*) De princ. II, 1, 2. 3.

**) Inst. V, 7.

***) Logos katechetikos, Cap. 7. 8.

zu ziehen;" daher betrachte der Vernünftige überhaupt nichts Aeußerliches, wie Schmerz und Mühsal, als wahrhaftes Uebel, sondern nur den sinnlichen Naturen erscheine es als dies. Er nimmt daher auch mit Origenes keine ewigen Höllenstrafen sondern schließliche Beseligung (Apokatastasis) Aller an: „das Ende wird der einstimmige Dank der ganzen Schöpfung sein, sowohl der unter Schmerzen Gereinigten, als derer, welche nie der Reinigung bedurften". — Doch die einfachste Auskunft aus allen Schwierigkeiten der Theodicee schien den meisten Kirchenlehrern der aus der platonischen Philosophie gefolgerte Satz zu bieten: daß die Uebel (einschließlich des moralisch Bösen) nur etwas Negatives seien, ein „Mangel des Guten", welches allein wahres Sein habe; näher ein Mangel oder eine Beschränktheit in dem zur Natur eines Wesens eigentlich gehörigen Guten. War damit das Uebel zu einem blos Relativen, einem minderen Grade des Guten, herabgesetzt, so verstand es sich dann weiterhin ganz von selbst, daß, wenn eine Welt von endlichen und mannigfach verschiedenen Wesen sein sollte, auch alle möglichen Grade der Vollkommenheit des Seins in ihr repräsentirt sein müssen; das Uebel gehörte hiernach ebenso mit zur Vollkommenheit der Welt, wie der Schatten zum Licht auf dem Gemälde, wie in der Melodie die tieferen Töne zu den höheren, wie im Gedicht der Wechsel und die Gegensätze der Rede.*) „Die Vollkommenheit des Universum fordert, daß Ungleichheit in den Dingen sei, damit alle möglichen Grade des Guten ausgefüllt werden; zu diesen gehört aber auch, daß es neben dem unveränderlichen Guten Veränderliches gebe, welches von dem Gutsein abweichen könne und unter Umständen wirklich abweiche".**) Am konsequentesten (oder eigentlich allein konsequent unter den kirchlichen Lehrern) hat mit diesem Gedanken Scotus Erigena Ernst gemacht, der den echt philosophischen Gedanken ausspricht, daß die Ordnung und Schönheit der ganzen sichtbaren Kreatur nur auf dem räumlichen und zeitlichen Wechsel der Dinge beruhe, der Wechsel und die Mannigfaltigkeit daher nur auf die göttliche Vorsehung und Anordnung zurückzuführen und nicht sowohl für eine strafende Vergeltung der Sünde als viel-

*) In diesen Bildern ergeht sich besonders gerne Augustin, so z. B. de civ. Dei XI, 18—23.

**) Thomas Aq. Summa, I, 48, 2.

mehr für ein Mittel zu halten sei, um die menschliche Natur zu bilden und zu ihrem Schöpfer zurückzuführen.*)

Ohne Zweifel genügt nun zwar diese Anschauungsweise noch nicht, um das Problem der Theodicee zu lösen, indem sie dem Ernst des moralisch Bösen nicht gerecht wird: allein die historische Erklärung, welche die Kirchenlehre ganz unvermittelt neben jene metaphysische stellte, kann nicht als deren richtige Ergänzung gelten, sondern steht zu ihr im Widerspruch. Es war Augustin, welcher die biblische Sage vom Sündenfall in ihre schroffsten Consequenzen ausgebildet und zum Grundstein der dogmatischen Heilslehre gemacht hat. In den grellsten Farben einer zügellosen Phantasie malt er den Zustand der Ureltern vor dem Fall aus:**) da lebte der Mensch noch im seligen Genuß Gottes, ohne Bedürftigkeit, denn er hatte, was er brauchte, ohne innere Krankheit oder äußern Anstoß, in höchster Gesundheit des Fleisches und voller Ruhe der Seele. Es war im Paradies keine Hitze noch Kälte, bei seinen Bewohnern keine Furcht noch Begierde; keine Ermattung ermüdete den Müßigen, kein Schlaf drückte den Widerwilligen; auch die Geschlechtsfunktionen würden nach Augustins Meinung ohne jede sinnliche Erregung vorsichgegangen sein. Das ganze Leben ging auf in der Liebe Gottes von reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben. Ebenso besaß Adam schon den allervollkommensten Verstand, zu welchem sich die Geistvollsten unter den Späteren nur verhalten, wie Schildkröten zu Vögeln. Aber diese ihre Vollkommenheit an Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit soll doch die Ureltern nicht gehindert haben am Fall, dessen Motiv Augustin im Hochmuth der falschen Selbstliebe und des eitlen Selbständigkeitsstrebens findet. Sowie aber Adam durch seine Uebertretung Gott verlassen hatte, wurde er auch von diesem verlassen, und nun zerfiel mit dem Zurücktreten der einigenden göttlichen Gnade die sich selbst überlassene Natur in allgemeinen Zwiespalt: es entzweite sich im Menschen Geist und Fleisch, es entzweite sich mit dem Menschen auch die äußere Natur; der Mensch fiel in die Knechtschaft der Sünde, der gottwidrigen Lust, die von da an seine bessere Natur so völlig überwältigte, daß er nur

*) Scotus Erigena de divis. nat. V, 35.

**) De civ. Dei, XIV, 26. Aehnliche Phantasieen auch bei den kappadocischen Gregoren und Basilius.

noch frei war im Böſen und zum Böſen; zugleich unterliegt er von da an dem Todesloos und allen Uebeln des Naturlebens, ſowie der ewigen Verdammniß. Und dieſe Strafe beſchränkte ſich nicht auf die erſten Eltern ſelbſt, ſondern traf unmittelbar die ganze Gattung mit, deren phyſiſches und moraliſches Haupt ſie ſind. Jeder, der nicht durch die Taufe der Kirche wiedergeboren wird, unterliegt dieſem Fluch, der von Adam auf der Menſchheit ruht, ſo gänzlich, daß ſeine verdorbene Natur zum Guten völlig unfähig iſt, auch ſeine ſcheinbaren Tugenden nur glänzende Laſter ſind, und ſelbſt die Beſten der jenſeitigen Verdammniß nicht entgehen, ſondern höchſtens einen niederen Grad derſelben zu hoffen haben, eine Vergünſtigung, die auch den um der Erbſünde willen verdammten ungetauften Kindern zu gute kommen ſoll.

Gegen dieſe Theorie, die den Verſtand nicht weniger als das ſittliche Gefühl beleidigt, erhoben die Gegner Auguſtin's, die Pelagianer, den verſtändigen Einwand, daß die ſinnliche Begehrlichkeit und Schwäche ſowohl wie die leibliche Sterblichkeit von der menſchlichen Natur nicht wegzudenken und daher dieſe und andere Uebel von Anfang an und nicht erſt wegen des Sündenfalls in der Welt vorhanden ſeien. Allein ſo ſehr ſie Recht hatten in dieſer ihrer Oppoſition gegen Auguſtin's Theorie von der Korruption der menſchlichen Natur durch Adams Fall, ſo war nun doch wieder ihre Theorie in entgegengeſetzter Weiſe einſeitig, indem ſie bei ihrem Indeterminismus die Macht des natürlichen Böſen unterſchätzten und dadurch ſich ebenſo ſehr mit der tieferen ethiſchen Beobachtung wie mit den Vorausſetzungen der chriſtlichen Erlöſungslehre in Zwieſpalt ſetzten. So erklärt es ſich, daß die Theorie Auguſtin's, allen ihren Härten zum Trotz, in der Kirche die herrſchende geworden und im Weſentlichen (die kleineren Modifikationen gehen uns hier nicht näher an) immer geblieben iſt. Auch die erneute Oppoſition, welche der moderne Pelagianismus in den Socinianern und Rationaliſten gegen dieſes kirchliche Dogma im Namen des geſunden Menſchenverſtandes und des ſittlichen Gefühls erhob, konnte aus demſelben Grunde wie der alte Pelagianismus nicht nachhaltig durchſchlagen: weil bei aller unzweifelhaften Berechtigung ſeiner Negation doch ſeine eigene Poſition viel zu oberflächlich und dürftig war, als daß ſie an die Löſung der hier vorliegenden Probleme entfernt hinangereicht hätte. Die

positive Ueberwindung der kirchlichen Einseitigkeit und zugleich die Vermittlung der in der biblisch-kirchlichen Lehre von Anfang unvermittelt neben einander her laufenden Theorieen war die Sache der neueren Philosophie.

In Leibniz' Schrift über die „Theodicee" versuchte es der optimistische Deismus des 18. Jahrhunderts, sich mit dem Räthsel der Weltübel auseinanderzusetzen. Die Welt muß nach Leibniz*) schon einfach darum die beste mögliche Welt sein, weil sie ihren Grund in Gottes Willen und Verstand hat, die unendliche Weisheit aber, verbunden mit einer ebenso unendlichen Güte, nur die beste Welt wählen konnte unter der Unendlichkeit der an sich möglichen Welten, deren Realisirung sich dem wählenden göttlichen Verstand zur Auswahl darbot. Wollte man etwa einwenden, daß die jetzige Welt sich doch noch besser denken ließe, wenn sie ohne die Sünde und Leiden wäre, die jetzt ihre Vollkommenheit zu entstellen scheinen, so würde man vorab vergessen, daß in jeder der möglichen Welten alles Einzelne nothwendig zusammenhängt und nichts sich ändern ließe, ohne sofort die wesentliche und eigenthümliche Bestimmtheit des Ganzen zu zerstören; also, wenn auch nur das geringste Uebel, das in der wirklichen Welt sich zuträgt, fehlen würde, wäre es schon nicht mehr diese Welt, welche, so wie sie nun einmal ist, Alles in Allem genommen, vom Schöpfer, der sie gewählt hat, als die beste erfunden worden ist. Man kann sich ja freilich mögliche Welten ohne Sünde und Uebel einbilden, aber das sind romanhafte Utopieen, bei welchen sich leicht zeigen läßt, daß sie an Werth hinter unserer wirklichen Welt weit zurückständen. Die Uebel der letztern sind doch bei genauerem Zusehen oft nur die Mittel zu einem Gut, das ohne sie nicht möglich wäre oder doch nicht so als Gut geschätzt würde, ohne seinen Gegensatz zur Folie zu haben. So preist ja die Kirche sogar die Schuld Adams als eine glückliche, weil sie der Anlaß zur beseligenden Erlösung wurde. So schmeckt oft Saures oder Bitteres angenehmer als Süßes; die Schatten heben die Farben hervor und selbst die Dissonanzen am richtigen Ort geben der Harmonie Relief. Und würde man die Gesundheit genug empfinden und Gott dafür danken, ohne daß man je krank gewesen wäre? Bedarf es so nicht

*) Théodicée, I, 7 ff. (Op. phil. pag. 506.)

in den meisten Fällen eines kleinen Uebels, um das Gute empfindlicher, d. h. größer zu machen? Es ist daher Unrecht, zu den Mißvergnügten zu gehören, die über die göttliche Weltregierung nur zu klagen wissen. Auch wo im Unglück des Guten und Glück des Böse wichts eine Störung der richtigen Weltordnung vorzuliegen scheint, ist dies doch nur ein auf unserer Kurzsichtigkeit beruhender Schein, da die Ausgleichung, wenn sie auch öfters zögert, doch zuletzt noch, sei es im Diesseits oder doch sicher im Jenseits, nachfolgen wird.*) Wollte man jedoch eben aus der ewigen Verdammniß, der nach der Kirchenlehre die Mehrzahl der Menschen verfallen soll, ein Bedenken gegen die Güte dieser Welt entnehmen, so weiß unser Optimist auch dafür Rath, indem er uns erinnert an die unzähligen Weltkörper der großen „Stadt Gottes"; warum sollten wir uns diese Sonnen alle nicht mit lauter Seligen bevölkert denken, gegen deren Ueberzahl die paar Verdammten der irdischen Menschheit eine verschwindende Minorität bilden würden?**) — Doch dies alles sind nur erst die populären Reflexionen zur vorläufigen Beruhigung der Gemüther, mit welchen, wie der Philosoph sehr wohl weiß, die tiefere metaphysische Schwierigkeit noch nicht genügend gelöst ist. Er will also das Problem noch gründlicher anfassen, das sich ihm in die Frage zuspitzt: „Giebt's einen Gott, woher dann das Uebel? giebt's keinen, woher dann das Gute?"***) Hierauf lautet nun die echt philosophische und aus dem Grundgedanken seines Systems entnommene Antwort: „die Wurzel des Uebels (im allgemeinsten Sinn) ist zu suchen in der idealen Natur der Kreatur, sofern diese Natur in den ewigen Wahrheiten enthalten ist, die im Verstande Gottes sind, unabhängig von seinem Willen. Denn man muß beachten, daß es eine ursprüngliche Unvollkommenheit in der Kreatur schon vor der Sünde giebt, weil die Kreatur wesentlich beschränkt ist, woher es kommt, daß sie nicht Alles wissen kann und daß sie sich täuschen und andere Fehler machen kann . . Die Region der ewigen Wahrheiten (des metaphysisch Nothwendigen), welche man an die Stelle der „Materie" der Alten setzen muß, wenn es sich um die Quelle der Dinge handelt, ist die ideale Ursache des Uebels so gut wie des Guten; aber eigentlich

*) Ebendaselbst 16 f. (pag. 508). **) Ebendaselbst 19 (pag. 509).
***) Ebendaselbst 20.

hat das Weſen des Uebels keine causa efficiens, denn es beſteht in der Privation d. h. in dem, was die causa efficiens nicht wirkt, weßhalb die Scholaſtiker die Urſache des Uebels eine causa deficiens nannten". Dieſe urſprüngliche Unvollkommenheit, Beſchränktheit, Privation, die der Kreatur mit metaphyſiſcher Nothwendigkeit kraft der im göttlichen Verſtand liegenden ewigen Wahrheiten zukommt, nennt nun Leibniz das „metaphyſiſche Uebel"*) und ſieht darin die unvermeidliche Wurzel ſowohl des „phyſiſchen Uebels" oder Leidens als des „moraliſchen" oder des Böſen. Wie die Finſterniß Mangel des Lichts, ſo iſt das natürliche Uebel oder Leiden Mangel an Kraft, an Spontaneität, dieſer aber iſt eben mit der Beſchränktheit der Geſchöpfe gegeben, welche ihnen von Anfang ihres Daſeins zukam und zukommen mußte, denn „Gott konnte einer Kreatur nicht Alles geben, ohne einen Gott aus ihr zu machen; es mußte alſo verſchiedene Grade der Vollkommenheit der Dinge und ſonach auch Schranken jeder Art geben".**) Ebenſo verhält es ſich mit dem Irrthum: er iſt Mangel an Erkenntniß, intellektueller Kraft. Und derſelbe Geſichtspunkt gilt endlich auch für den böſen Willen; der Wille ſtrebt im Allgemeinen zum Guten, zu der uns zukommenden Vollkommenheit, und die höchſte Vollkommenheit iſt in Gott. Indem nun aber der Wille ſich auf niedere Güter, wie z. B. die ſinnlichen, beſchränkt und die höheren wahren Güter darüber verſäumt, beſteht der Fehler eben in dieſem Mangel eines höheren Strebens. „Die Vollkommenheit iſt poſitiv, abſolute Realität; der Fehler iſt privativ, kommt von der Beſchränkung und zielt auf weitere Mängel ab".***) Hieraus reſultirt nun auch die eigentlich philoſophiſche Rechtfertigung Gottes wegen der Uebel und des Böſen: „Gott iſt Urſache aller Vollkommenheit und folglich aller Realität, ſofern man dieſe als rein poſitive betrachtet; aber die Beſchränktheiten oder Mängel kommen von der Unvollkommenheit der Kreaturen, welche deren Empfänglichkeit (für höhere Güter) beſchränkt. Es iſt damit, wie mit einem beladenen Schiffe, welches der Fluß langſamer oder ſchneller bewegt, je nach dem Gewicht ſeiner Fracht: die Schnelligkeit kommt vom Fluß, aber die ſie beſchränkende Hemmung von der Fracht. So auch wurde hier gezeigt,

*) Ebendaſelbſt 21 (pag. 510). **) Ebendaſelbſt 31 (pag. 513).
***) Ebendaſelbſt 33.

wie die Kreatur in der Verursachung des Bösen causa deficiens ist, wie die Irrthümer und üblen Neigungen aus der Privation entspringen und diese nur wirkt per accidens".*) Denselben Gedanken führt dann Leibniz auch in näherem Anschluß an die traditionelle Terminologie so aus: Gott will an und für sich, mit seinem unbedingten oder „vorangehenden Willen" das Gute; aber da das Gute in der geschöpflichen, beschränkten Welt nothwendig mit Uebeln zusammenhängt, so will Gott mit seinem bedingten (an die ewigen Wahrheiten seines Verstandes gebundenen) oder „nachfolgenden, finalen Willen" auch die Uebel als unvermeidlichen Nebenerfolg in der Hervorbringung des Guten zulassen. Mit seinem vorangehenden Willen will er das Gute, mit seinem nachfolgenden das möglich Beste. „In diesem Sinn gestattet er auch die Sünde, denn er würde zurückbleiben hinter dem, was seine Weisheit, seine Güte, seine Vollkommenheit fordert, wenn er nicht dem großen Ergebniß aller seiner Strebungen zum Guten folgte, wenn er nicht das, was unbedingt das Beste ist, wählte, ungeachtet des Uebels der Schuld, welches sich darin vermöge der höchsten Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten eingewickelt findet". Aber während er das moralische Uebel nur aus diesem Grund, als conditio sine qua non oder wegen seiner bedingten Nothwendigkeit, die es mit dem Besten verknüpft, zulassen will, so will er das physische Uebel auch öfter positiv, als Mittel, um größere Uebel zu vermeiden oder größere Güter zu erreichen, insbesondere als Erziehungsmittel zur sittlichen Vervollkommnung des Leidenden.**)

Hier begegnen uns sogleich an der Schwelle der deutschen Philosophie wieder genau dieselben leitenden Gesichtspunkte der Theodicee, wie wir sie oben bei den Stoikern gefunden haben: der metaphysische und der teleologische. Der erstere ist es besonders, wodurch die philosophische Theodicee zur wesentlichen Ergänzung der kirchlichen dient, welche zwar auch oft genug ihn anstreift, aber doch nie mit ihm bestimmten Ernst macht, weil sie darin durch die semitische Bedingtheit ihres Gottesglaubens, die Voraussetzung eines willkürlichfreien Herrscherwillens Gottes, gehindert wurde. Freilich kann bei allen ihren Vorzügen doch auch diese Leibniz'sche Theodicee insofern

*) Théod. abrégée de la controverse, V. (pag. 627).

**) Théod. I, 23—25 (pag. 511).

noch nicht genügen, als sie noch zu sehr in dem negativen Begriff des Uebels befangen ist. Diese Einseitigkeit ist indeß auf ihre Spitze getrieben in Spinoza's System, wo ihre mißlichen Consequenzen besonders instruktiv hervortreten.

Spinoza führt in der Vorrede zum 4. Buch seiner Ethik aus, daß die herkömmlichen Vorstellungen von Mängeln, Fehlern oder Unvollkommenheiten in der Natur leere Hirngespinste seien, da die Natur ja nichts um eines Zwecks willen, sondern Alles aus Nothwendigkeit thue, jene Begriffe aber nur einen Sinn haben, wo es sich um Erreichung oder Nichterreichung eines Zwecks im menschlichen Thun handele. „Vollkommenheit also und Unvollkommenheit sind in Wahrheit nur unsere Vorstellungsweisen, nehmlich Begriffe, welche wir uns dadurch zu bilden pflegen, daß wir Individuen derselben Gattung oder Art mit einander vergleichen. Sofern wir dabei wahrnehmen, daß die Einen mehr Realität haben als die Andern, insofern nennen wir die Einen vollkommener als die Andern, und sofern wir ihnen etwas beilegen, was Negation in sich schließt, wie Schranke, Ende, Unmacht, insofern nennen wir sie unvollkommen, weil sie unser Bewußtsein nicht ebenso afficiren, wie die, welche wir vollkommen nennen, nicht aber, weil ihnen selber etwas, was zu ihnen gehörte, mangelte oder weil die Natur dabei einen Fehler gemacht hätte. Denn nichts gehört zur Natur eines Dings als was aus der Nothwendigkeit der Natur seiner bewirkenden Ursache folgt, und das geschieht nothwendig".*) So ist denn auch mit „gut und übel" nichts Positives, das den Dingen an sich zukäme, bezeichnet, sondern es sind subjektive Begriffe, die wir aus der Vergleichung der Dinge mit einander abziehen. Die Blindheit z. B. ist ein Mangel, sofern wir sie vergleichen mit dem Sehendsein Anderer. So auch ist das sinnliche Begehren des Schlechten verglichen mit dem tugendhaften des Guten ein Beraubtsein des besseren Willens, sofern wir urtheilen, daß jenem der tugendhafte Wille eigentlich zukomme. „Aber so können wir nicht urtheilen, wenn wir auf die Natur des göttlichen Rathschlusses und Verstandes achten, denn im Hinblick auf diesen gehört das bessere Begehren nicht mehr zur Natur jenes Menschen, wie er in der bestimmten Zeit war, als zur Natur des Teufels oder eines Steines, und darum ist in dieser

*) Spinoza, eth. pars IV, praef. (ed. Paulus, II, pag. 201 f.)

Hinsicht das schlechtere Begehren nicht Privation (Mangel dessen, was dasein sollte), sondern einfach Negation": „Von Privation können wir nur reden mit Rücksicht auf unsere, nicht auf die göttliche Anschauungsweise, da Gott die Dinge nicht abstrakt (von ihren jeweiligen Bedingungen abgesondert) betrachtet und keine leeren Allgemeinbegriffe bildet, und weil den Dingen nicht mehr Realität in Wirklichkeit zukommt, als wie viel ihnen die göttliche Allmacht thatsächlich jedesmal zugetheilt hat. Gott also zu fragen, warum er dem Adam nicht einen vollkommenen Willen gegeben habe, ist ebenso absurd, wie zu fragen, warum er dem Kreise nicht alle Eigenschaften der Kugel gegeben habe".*)

Hier ist des Problems Knoten nicht gelöst, sondern mit dem Schwert zerhauen, sofern den Begriffen Uebel und Böse jede objektive Bedeutung abgesprochen wird, dieselben zu einem blos subjektiven Schein unserer endlichen, das Einzelne abstrakt isolirenden Betrachtungsweise herabgesetzt werden; ansich ist nach Spinoza jedes Wirkliche auch schon so, wie es sein soll, weil es nicht anders sein soll, als wie es eben sein kann und muß unter Voraussetzung seiner bewirkenden Ursachen. Es ist die ausschließliche Herrschaft des ätiologischen Gesichtspunkts mit Verleugnung jeder teleologischen Beurtheilung, dieser Grundfehler des Spinozismus, der ihn zum todten, mechanischen Determinismus d. h. Fatalismus macht, was sich hier besonders grell in dieser Entleerung der Begriffe „übel und böse" bemerklich macht. Im Grunde ist dies aber auch wieder die letzte Consequenz der alten Theorie, wonach Uebel und Böses nur etwas negatives, ein Fehlen von Realität bedeuten sollen: denn wenn in diesen Begriffen nicht mehr liegt als die Schranke, die Endlichkeit, so wird es immer schwierig sein, sie von ihrem Gegentheil noch objektiv unterschieden zu denken; sie werden dann stets in Gefahr sein, zu blos subjektivem Schein zu verblassen. Diese Gefahr ist nur dann völlig vermieden, wenn man unter jenen Begriffen versteht den realen Widerspruch der Wirklichkeit mit dem ihr als Gesetz und Zweck innewohnenden Wesen, mit dem Bildungs- und Lebensgesetz ihrer Gattung, die Entzweiung der Erscheinung mit ihrer — nicht abstrakten sondern realen d. h. im Daseienden ihre Realisirung anstrebenden — Idee, den Zwiespalt der

*) Spinoza, epist. XXXII et XXXIV (I, pag. 543 flg. und 567).

Theile mit dem Ganzen, in welchem sie ihre innerlich bestimmende Zweckursache haben. Nur dieser Begriff des Uebels beläßt demselben seinen vollen erfahrungsmäßigen Ernst, daher wird auch nur von ihm aus eine gründliche Lösung des Problems der Theodicee zu erhoffen sein; zugleich aber liegt die Lösung gerade bei diesem tiefsten Begriff des Uebels auch wieder am nächsten: der Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Wesen erweist sich ja zuletzt doch nur als das Mittel der Verwirklichung des Wesens, die Entzweiung als der Weg, der Durchgang zur Einheit, als das zwar nothwendige Dasein, das aber doch nicht ist, wie es sein soll, und also nicht bleiben soll, wie es ist, sondern überwunden und aufgehoben werden, als die zweckwidrige Erscheinung, die doch zugleich zweckdienliches Mittel ist.

Diese Gedanken, die in die Tiefe des Problems der Theodicee hinabdringen, haben — wenn ich recht sehe — ihren ältesten Ausdruck in den Sätzen des Heraklit gefunden, daß der Streit der Vater von Allem, die Spannung der Gegensätze das Mittel sei zur Harmonie.*) Zur Entwicklung sind sie aber erst in der neueren Spekulation gekommen, die hierin nicht an Spinoza, sondern theils an Leibniz, theils namentlich auch an Jakob Böhme, diese beiden Anfänger der deutschen Philosophie, anknüpfte. Nach Jakob Böhme**) ist in allen Kreaturen Unlust und Widerwille, Entzweiung mit sich selbst, Gift und Bosheit; und er findet, daß dies so sein muß, da sonst kein Leben noch Beweglichkeit, keine Farbe noch Tugend noch einigerlei Empfindniß wäre, sondern Alles wäre ein Nichts. In solcher hohen Betrachtung findet man, daß dies Alles von und aus Gott herkomme und daß es seines eigenen Wesens sei, das er selber ist, und er selber es aus sich also geschaffen habe, und gehöret das Böse zur Bildung und Beweglichkeit und das Gute zur Liebe, und das Strenge und Widerwillige zur Freude. Das Böse nehmlich oder Widerwillige ursachet das Gute als den Willen, daß er wieder nach seinem Urstand als nach Gott dringe, und daß das Gute, als der gute Wille, begehrend werde; denn ein Ding, das in sich nur gut ist und keine Qual hat, das begehret nichts, denn es weiß nichts Besseres in sich oder für sich, darnach es könnte lüstern. Also auch können wir vom einigen guten

*) Vgl. oben S. 388.

**) „Von den drei Prinzipien", Vorrede 13 f.

Willen Gottes philosophiren und sagen, daß er nichts in sich selber könne begehren, denn er hat nichts in oder für sich, das ihm etwas könnte geben, und führet sich darum aus sich aus in eine Schiedlichkeit, in centra, auf daß eine Widerwärtigkeit entstehe in dem Ausgeflossenen, daß das Gute in dem Bösen empfindlich, wollend und wirkend werde. Daher Streit und Angst, daß das ganze Gemüth dadurch geursachet wird, die Sinnen und das Selbstwollen der Sinnen, als der natürlichen centrorum, zu zerbrechen, und aus dem Peinen des Widerwillens und Streites, aus der Angst, in die ewige Ruhe, als in den einigen Willen Gottes, daraus es entsprungen ist, sich wieder einsenken zu wollen. — Hier ist das Uebel und Böse einerseits zwar eben so sehr wie bei Spinoza als nothwendiges Moment im Dasein der Welt erkannt, andererseits aber ist es doch keineswegs, wie dort, mit dem Guten indifferentistisch gleichgestellt, sondern bildet dessen reales Gegentheil, den feindlichen Pol zu dem einigen guten Willen Gottes, den Widerwillen und Streit der Schiedlichkeit, das Selbstwollen der Sinne und die Pein der inneren Selbstentzweiung. Die Vermittlung aber beider Seiten, jenes nothwendigen Daseins und dieses Nichtseinsollens — sie liegt eben in dem Gedanken, der dem spinozistischen System gänzlich fehlte: dem Gedanken der lebendigen Entwicklung, der Realdialektik des Weltprozesses, in welcher aus der Einheit zwar der Streit heraustreten muß, damit Leben und Offenbarung des Grundes sei, aber dann ebenso auch wieder der Streit aufgehoben wird zur Einheit und die Angst zur Ruhe kommt, indem alles Selbstwollen sich wieder versenkt in den einigen Willen, aus dem es entsprungen ist. Wie viel tiefer, deutscher, christlicher zugleich ist diese Spekulation als die des hebräischen Denkers Spinoza! Ist bei diesem der semitische Monotheismus, der die Welt zum wesen- und werthlosen Accidens des allein realen Gotteswillens macht, vollends erstarrt zum Monismus der Substanz, der die lebendige Welt versenkt in den Abgrund des Einen starren Seins und in seiner einförmigen Nacht alle Unterschiede der Wirklichkeit auslöscht: so bricht beim „philosophus teutonicus“ (Böhme) aus der Nacht des Einen Grundes wieder das vielfarbige Leben der Welt hervor, welches der Eine Wille Gottes zu seiner Offenbarung bedarf, und dies Leben der Welt pulsirt nach Böhme so urkräftig, daß jedes Einzelwesen in seinem Selbstwollen ein centrum für sich, eine selbständige, gediegene Realität ist. Aber freilich bei

dieſem Selbſtſein der Einzelweſen iſt auch Streit, Widerwärtigkeit, Uebel und Böſes unvermeidlich, da nur in der Widerwilligkeit der Selbſtwille ſich empfindlich werden kann. Doch eben dies Empfinden der Pein des Widerwillens, der Unruhe in der Schiedlichkeit iſt ja auch wieder der Stachel des Fortſchritts über die Entzweiung hinaus zur Einheit und Seligkeit des mit ſeinem Urſprung und Ziel verſöhnten Willens der Kreatur. So liegt hier die Welt und Menſchheit von Anfang zwar unter der Nothwendigkeit des Streites, aber ſie hat auch von Anfang die Verheißung des Sieges, wie der Apoſtel ſpricht: „Gott hat alles beſchloſſen unter den Ungehorſam, auf daß er ſich Aller erbarme".

Im direkten Anſchluß an Böhme hat Schelling in der Schrift über die Freiheit das Problem des Böſen behandelt. Er bemerkt gegen die Leibniz'ſche Erklärung deſſelben aus der Endlichkeit oder Limitation, daß ſie ungenügend ſei und aus dem unlebendigen Begriff des Poſitiven entſpringe, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenſtehen könne. Aber es gebe noch einen mittleren Begriff, den des reellen Gegenſatzes, welcher von der bloßen Verneinung weit abliege. Denn das Poſitive ſei das Ganze oder die Einheit, das ihm entgegenſtehende die Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie der Kräfte; in dieſem zertrennten Ganzen ſeien die Elemente noch dieſelben wie in dem einigen Ganzen: „das Materiale iſt in beiden daſſelbe — von dieſer Seite iſt das Böſe nicht limitirter oder ſchlechter als das Gute — aber das Formale in beiden iſt ganz verſchieden". Dieſe Verkehrung der Einheit in Disharmonie kann nun nach Schelling ihren Grund nur haben in einem poſitiven Prinzip, das zwar aus Gott, doch nicht ſelbſt Gott iſt, ſomit aus dem Grund oder der Natur in Gott*) herſtammt: dies iſt das Prinzip der Selbſtheit, des Eigenwillens, welches dem in Gottes Verſtand enthaltenen Univerſalwillen entgegenſteht. Darin, daß dieſe beiden Prinzipien im Menſchen nicht ebenſo wie in Gott unlöslich eins ſind, beſteht die Möglichkeit des Böſen; „der Menſch kann ſeine Selbſtheit, anſtatt ſie zur Baſis, zum Organ zu machen, vielmehr zum herrſchenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geiſtige in ſich zum Mittel zu machen ſtreben". Und nicht blos dieſe allgemeine Mög-

*) Vgl. dazu oben S. 90 f.

lichkeit des Böſen, ſondern auch der Antrieb zu ſeiner Verwirklichung liegt nach Schelling ſchon im Weſen der kreatürlichen Welt, ſofern in ihr der Wille des Grundes, des verſtandloſen blinden Triebs nach Daſein, unabläſſig fortwirkt und die Eigenheit, den Sonderwillen erregt, eben damit im Gegenſatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. „Gottes Wille iſt, Alles zu univerſaliſiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, Alles zu partikulariſiren oder kreatürlich zu machen; er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit ſich und ihm ſelbſt empfindlich werde". Es iſt alſo der kreatürliche Urtrieb des Selbſtſeinwollens, dieſe „Angſt des Lebens", die ihn aus dem Centrum, das für jeden beſondern Willen ein verzehrend Feuer iſt, hinaustreibt in die Peripherie, um da eine Ruhe ſeiner Selbſtheit zu ſuchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Abſterbens der Eigenheit, durch welches aller menſchliche Wille als durch ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Aber trotz dieſer allgemeinen Nothwendigkeit, welche im Grundtrieb des kreatürlichen Daſeins wurzelt, bleibt doch die Wirklichkeit des Böſen immer die eigene Wahl, die freie That des Menſchen und jede Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld. Nur darf dieſe entſcheidende That des Menſchen nach Schelling nicht als eine zeitliche That des empiriſchen Ich gedacht werden: „die That, wodurch ſein Leben in der Zeit beſtimmt iſt, gehört ſelbſt nicht der Zeit, ſondern der Ewigkeit an, ſie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, ſondern durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch ſie reicht das Leben des Menſchen bis an den Anfang der Schöpfung, daher er durch ſie auch außer dem Erſchaffenen, frei und ſelbſt ewiger Anfang iſt". Näher beſteht nun dieſe Urthat der Freiheit darin, daß „der Menſch ſich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbſtſucht ergriffen hat", weßhalb alle, die geboren werden, mit dem anhängenden finſtern Prinzip des Böſen geboren werden. Dieſes urſprüngliche Böſe im Menſchen, das nur oberflächliche Menſchenkenner bezweifeln können, iſt alſo zwar in Bezug auf das jetzige empiriſche Leben ganz von der Freiheit unabhängig, aber doch in ſeinem Urſprung eigene That und darum allein urſprüngliche Sünde, das „radikale Böſe".

Wollen wir den begrifflichen Kern dieſer Schelling'ſchen Spe-

kulation ohne die schon hier stark hervortretende mythisirende Hülle sehen, so müssen wir uns an Hegel wenden. Die „ewige Freiheitsthat", die bei Schelling so mystisch unklar wie nur möglich über dem empirischen Zeitleben schwebt, übersetzt Hegel in das ewige Gesetz der werdenden Freiheit, in den klaren Gedanken des geschichtlichen Prozesses, wodurch die Freiheit der Gattung wie der Individuen aus der anfänglichen Unfreiheit ihrer Naturbestimmtheit sich erst herausarbeiten muß. In diesem Prozeß der sich verwirklichenden Freiheit bildet auch das Böse ein nothwendiges Moment der Entwicklung — nothwendig nicht blos nach seiner Möglichkeit, sondern gerade nach seiner Wirklichkeit; aber doch nur ein Moment, das durch die eigene That des sich freimachenden Geistes wieder aufgehoben wird. Der Mensch ist nach Hegel*) in seinem natürlichen Zustand nicht so, wie er sein soll, einfach deßwegen, weil er als natürliches Subjekt zu seinem Willensinhalt die unmittelbaren Triebe und Neigungen hat, was doch seinem Wesen als Geist, als freier und vernünftiger Wille nicht entspricht. „Die Natürlichkeit des Willens ist die Selbstsucht des Willens, entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens;" er ist die Willkür der Begierde, der Neigung, die vom Gesetz als dem Vernünftigen noch nichts weiß noch will. Ebendarum ist es die Anforderung an den Menschen, nicht als natürlicher Wille zu sein, nicht so zu bleiben, wie er von Natur ist. Dazu bedarf es aber, daß ihm der Gegensatz seiner Natur, wie sie unmittelbar ist, mit ihrem Seinsollen, dem Begriff seines Wesens, zum Bewußtsein komme. „Die Erkenntniß also ist erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse ist;" durch sie erst verwirklicht sich das Böse als bewußte Entzweiung der Freiheit, des Fürsichseins mit der Bestimmung, der Vernunft oder dem Gesetz des Willens, mit dem Guten. So ist die Erkenntniß die Quelle des Uebels, insofern sie dasselbe erst in die Sphäre der Geistigkeit, Freiheit, der Schuld erhebt; aber ebendamit ist sie zugleich auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat, das Prinzip der Heilung des Schadens, der Versöhnung der Entzweiung. Dies ewige Gesetz, daß der Mensch aus der Unmittelbarkeit seines ungeistigen Naturstandes heraus- und in die Entzweiung eintreten muß, um durch ihre

*) Religionsphilosophie II, 210 ff. (Vgl. oben S. 155.)

Ueberwindung erst das wirklich zu werden, was er an sich ist: freies, vernünftiges Subjekt — dies Gesetz sieht Hegel in der biblischen Geschichte des Sündenfalls symbolisirt, indem „der erste Mensch" eben nur den Menschen überhaupt seinem Begriff nach bedeute.

Und hierin wenigstens trifft mit den spekulativen Philosophen auch Schleiermacher zusammen: auch ihm rührt weder das Uebel noch die Sünde von Adam's Fall her, in welchem vielmehr nur die der menschlichen Natur ansich eigene Sündhaftigkeit zur erstmaligen Erscheinung gekommen sei; was die Kirchenlehre als auf einander folgende Zustände des Urstands und der Sünde beschreibt, sind ihm vielmehr die beiden der Menschheit immer gleichmäßig zukommenden Seiten ihrer Natur: die ursprünglich schon derselben anhaftende Ursündlichkeit und die damit immer zusammenbestehende, nie aufgehobene ursprüngliche Vollkommenheit (religiös-sittliche Anlage). Mit der Ursprünglichkeit der Sündhaftigkeit ist für Schleiermacher selbstverständlich auch deren Unvermeidlichkeit infolge unserer endlichen Entwicklung gegeben, worauf ja überdies sein Determinismus schon hinführte. Die Ausgleichung aber dieser Unvermeidlichkeit des Sündigwerdens mit der Verwerflichkeit des Sündigseins liegt auch für Schleiermacher im teleologischen Gesichtspunkt; den spekulativen Gedanken, daß das Böse das durch die positive Entwicklung des Geistes aufzuhebende Moment der Negativität, der Entzweiung sei, drückt er theologisch so aus: die Sünde sei von Gott auf die Erlösung hin geordnet und bilde also nicht für sich sondern nur zusammen mit der durch sie bedingten und geforderten Erlösung einen Gegenstand des göttlichen Rathschlusses. — Können wir in all dem die wesentliche Uebereinstimmung Schleiermacher's mit der spekulativen Philosophie konstatiren, so steht er hingegen hinter ihr merklich zurück in der Fassung des Begriffs des Bösen, sofern er in demselben nicht den inneren Selbstwiderspruch des Geistes mit seinem eigenen Wesen erkennt, sondern nur die Hemmung des Geistes durch das Fleisch, näher die Schwäche des zurückgebliebenen höheren Selbstbewußtseins gegenüber dem übermächtigen, in der Entwicklung vorausgeeilten sinnlichen Selbstbewußtsein — was wieder auf die alte, von Schelling mit Recht getadelte, Theorie vom Bösen als einer bloßen Beschränktheit, Mangel, Endlichkeit hinauskommt.

Kehren wir von hier aus zurück zum Problem der Theodicee im Allgemeinen, so springt soviel zunächst in die Augen, daß unter allen Versuchen seiner Lösung die augustinisch-kirchliche Theorie, wonach alle Uebel der Welt und alle moralischen Schäden in der Menschheit die Straffolgen des freien Sündenfalls der Ureltern sein sollen, unzweifelhaft die unglücklichste und unbefriedigendste ist. Den Zweck aller Theodicee, die göttliche Weltregierung wegen der Uebel der Welt zu rechtfertigen, erreicht sie gerade am allerwenigsten; dagegen ist sie von den meisten und schwersten Schwierigkeiten gedrückt, die theils in inneren Widersprüchen, theils in Conflikten mit bekannten Thatsachen beruhen; überdies übt sie einen ungünstigen, beengenden und verdüsternden Einfluß auf die ganze praktisch religiöse Anschauung von Welt und Leben. Je leichter es die theologische Dogmatik durchschnittlich mit allen diesen Bedenken zu nehmen pflegt, desto unabweislicher ist die Pflicht des Religionsphilosophen, sie mit aller Offenheit zur Sprache zu bringen.

Die augustinisch-kirchliche Theorie erfüllt am wenigsten den Zweck aller Theodicee. Denn wäre einmal eine Welt ohne Uebel möglich und von Anfang sogar einige Zeit lang wirklich gewesen, so drängt sich unabweislich immer wieder die Frage auf, warum denn der allmächtige und allweise Gott nicht sollte im Stande gewesen und der allgütige nicht sollte Willens gewesen sein, seine Welt in diesem anfänglichen glücklichen Zustand auch fortan zu erhalten? Erhalten im guten Zustand, sollte man denken, wäre noch leichter gewesen als uranfänglich in Vollkommenheit erschaffen; war aber wirklich die Erhaltung des vollkommenen Urzustandes so schwierig oder gar unmöglich, nun, so liegt der dringende Verdacht vor, daß dann wohl schon von Anfang die Vollkommenheit des Schöpfungswerks mehr nur eine scheinbare als eine solide gewesen sein möchte, wenn wir ja doch zur Tüchtigkeit eines Werkes sonst immer dies wesentlich mitrechnen, daß es nicht sofort, wie es aus des Meisters Händen kommt, wieder brüchig und verbesserungsbedürftig wird. Man wendet ein, daß die nachträgliche Verpfuschung des göttlichen Schöpfungswerks eben die That der menschlichen Freiheit gewesen sei, welche der Schöpfer, wenn er einmal freie Geschöpfe haben wollte, nicht hindern durfte. Da wollen wir zunächst noch absehen von der Frage, ob der hierbei vorausgesetzte Freiheitsbegriff auch wohl haltbar sein dürfte; unmöglich

aber können wir die Frage unterdrücken, ob es der göttlichen Weisheit entsprochen hätte, das ganze Schicksal seiner Welt abhängig zu machen von dem zufälligen Ausfall der ersten sittlichen Probe seiner noch so völlig unerfahrenen und ungeübten Zöglinge? ob es seiner Heiligkeit gemäß war, die Unschuldigen einer Versuchung auszusetzen, von der er wußte, daß sie darin zu Fall kommen und der ganzen Menschheit Heil verscherzen würden? Was würden wir denn von einer Mutter denken, welche in solcher Art die Unschuld ihrer noch ganz unerfahrenen Tochter einer Versuchung aussetzte, von der sie voraussähe, daß sie zum Fall führen müsse? Und wenn dann in der von Gott zugelassenen Versuchung der Ausgang, wie sich erwarten ließ, ein ungünstiger war, sollte dann der Allgütige und Barmherzige auf den Einen und ersten Fehltritt gleich als Strafe folgen lassen das zeitliche und ewige Verderben der ganzen Gattung, der unschuldigen Nachkommen nicht blos „in's dritte und vierte Glied" sondern in alle Glieder hinaus, und noch dazu auch das Verderben der ganzen übrigen Natur, die doch gewiß an der Ureltern Vergehen unschuldig war, derselben Natur, die er erst nur für des Menschen Zwecke sollte geschaffen haben und die er nun um des Menschen Schuld willen dem Fluche unterwürfe? Gewiß, es ist sehr schwer, in einem solchen Verfahren noch den „Vater im Himmel" zu erkennen, von welchem Jesus sagt, daß er seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, und welchen er uns deshalb als Urbild der unerschöpflichen, vollkommenen Güte hinstellt. Viel eher als diesem Gottesbild — und dies ist ja doch wohl das christliche! — gleichen jene obigen Züge der augustinisch-kirchlichen Theorie dem Bild eines orientalischen Despoten oder römischen Cäsar, der um des Versehens Einzelner willen Städte und Länder zu verheeren ganz in der Ordnung findet. Ist es aber nicht ein arger Selbstwiderspruch, wenn die kirchliche Dogmatik als ersten und für immer entscheidenden Akt der göttlichen Weltregierung eine solche Despoten-Verfügung setzt, welche zum eigenthümlich christlichen Gottesglauben, zum „Gott der Liebe" im denkbar schroffsten Widerspruch steht? Und wäre es also nicht eine dringende Aufgabe der christlichen Dogmatik, sich dieses übeln „Pfahls im Fleische" zu entledigen? Um so mehr dies, da nicht blos das religiös-christliche und sittliche Gefühl von

dieſer Theorie auf's ſchwerſte verletzt wird, ſondern ebenſo auch der logiſch denkende Verſtand.

Was die Unmöglichkeit eines vollkommenen Urzuſtandes betrifft, ſo wird die ſpekulative Kritik dieſer Vorſtellung, wie ſie von Hegel ſchon unübertrefflich gegeben wurde, jetzt noch beſtätigt durch die Ergebniſſe der Natur- und Alterthumswiſſenſchaft. So wenig der Menſch nach ſeinem leiblichen Leben das unvermittelte Produkt eines einmaligen göttlichen Schöpfungsaktes ſein kann, gerade ebenſowenig kann er dies nach Seiten ſeiner geiſtigen Perſönlichkeit ſein. Iſt ſchon alles ſinnliche Leben weſentlich Entwicklung aus ſichſelbſt heraus, ſo iſt vollends alle geiſtige Lebendigkeit nur Reſultat der fortgehenden Selbſtthätigkeit, welche die innerlich angelegten geiſtigen Kräfte in Wechſelwirkung und Kampf mit der umgebenden Welt in Aktivität ſetzt und damit aktualiſirt. Darum nennt es Hegel*) mit Recht „eine thörichte Vorſtellung", zu meinen, daß der Menſch in ſeinem unmittelbaren Naturzuſtand das höchſte Wiſſen der Natur und Gottes oder die reinſte Sittlichkeit gehabt habe. Vielmehr iſt dieſe Vernünftigkeit, dies Wiſſen nur Reſultat der Vermittlung des Denkens und kommt nur in der letzten geiſtigen Exiſtenz des Menſchen vor. Denn das Denken iſt nicht ein Unmittelbares: es fängt an vom Gegebenen, erhebt ſich aber über daſſelbe, negirt die Form der Einzelheit, vergißt das ſinnlich Geſchehene und producirt das Allgemeine, Wahrhafte; dies iſt nicht ein unmittelbares Thun, ſondern die Arbeit der Vermittlung. Ebenſo iſt es mit dem Willen: der Wille iſt gut, inſofern er das Gute, Rechte und Sittliche will; dies iſt aber etwas ganz Anderes als der unmittelbare Wille: dieſer iſt der Wille, welcher in der Einzelheit und Endlichkeit ſtehen bleibt, der das Einzelne als ſolches will. Das Gute dagegen iſt das Allgemeine; daß der Wille dazu komme, das Gute zu wollen, dazu iſt die Vermittlung nothwendig, daß er ſich von ſolchem endlichen Willen gereinigt habe. Dieſe Reinigung iſt die Erziehung und Arbeit der Vermittlung, die nicht ein Unmittelbares und Erſtes ſein kann. Zu der Erkenntniß Gottes gehört dies ebenſo: Gott iſt das Centrum aller Wahrheit, das rein Wahre ohne alle Schranke; um zu ihm zu gelangen, muß der Menſch noch mehr ſeine natürliche Beſonderheit des Wiſſens und

*) Religionsphiloſophie I, S. 195, 198 f.

Wollens abgearbeitet (durch Arbeit überwunden) haben. Der Geiſt iſt nur für den Geiſt, der Geiſt in ſeiner Wahrheit iſt nur für den freien Geiſt, und dies iſt der, welcher abſehen gelernt hat vom unmittelbaren Wahrnehmen, von der Verſtandesreflexion u. dgl. — Dieſe tiefſinnige Idee, daß alles Wahre und Gute der Menſchheit nicht mühelos in den Schooß falle, ſondern durch ihre eigene Arbeit vermittelt ſein müſſe (beiläufig eine Cardinalidee der ſpekulativen Philoſophie!) — wie wundervoll iſt ſie durch alle Ergebniſſe der Alterthumswiſſenſchaft beſtätigt! Statt eines müßigen Genußlebens zeigt uns dieſe am Anfang unſerer Gattung durchaus nur harten Kampf um's Daſein, mühevolle langſame Arbeit zur Ueberwältigung der Natur, allmähliges Sichheraufringen aus Zuſtänden thieriſcher Rohheit, ſchrittweiſe Gewinnung der Mittel zur Erleichterung und Sicherung des menſchlichen Daſeins, der Culturwerkzeuge, und Hand in Hand damit ebenſo langſame Fortſchritte in der Verſittlichung der geſelligen Lebensformen, in der Aufrichtung und Befeſtigung der elementaren Grundlagen des Rechts und der Sitte. Wo bleibt ſolchen Thatſachen gegenüber der kindliche Traum eines heilig-ſeligen Urzuſtandes?*) — Doch auch die Vorſtellung eines zwar nicht vollkommenen, doch völlig ſündloſen Zuſtandes kindlicher „Unſchuld", auf welche ſich die Theologen neuerdings gerne zurückziehen, iſt eine ganz ſchwächliche Halbheit, durch welche nur der ideale Kern der kirchlichen Vorſtellung vom Urſtand preisgegeben und dem wiſſenſchaftlichen Denken doch keineswegs Genüge gethan wird. Was nennt ihr denn kindliche Unſchuld? Doch wohl das, was ihr an euren Kindern vor dem Erwachen der ſittlichen Urtheilskraft derſelben wahrnehmet? Und dies wäre nun wirklich ein Zuſtand reiner Engelsgüte? Und ihr hättet nie nöthig, gegen Trotz und Eigenſinn, Begehrlichkeit und Trägheit und andere dergleichen Menſchlichkeiten der kleinen „Engel"

*) Vgl. Rümelin, Reden und Aufſätze, S. 430: „Alle Thatſachen der Natur- und Geſchichtsforſchung weiſen übereinſtimmend darauf hin, daß die Menſchheit von der Pike auf zu dienen, von Zuſtänden aus, welche nahe an die der höheren Säugethiere anſtreifen, ihre Bahn zu höheren Zielen zu finden hatte; nichts läßt vermuthen oder auch nur denkbar erſcheinen, daß die Anfänge unſeres Geſchlechts in paradieſiſchem Glück und ſtetiger Gottesgemeinſchaft zu ſuchen wären". Auch was dort weiter über die folgenſchwere Conſequenz dieſer neuen Erkenntniß für den ganzen Bau der kirchlichen Dogmatik geſagt wird, iſt ſo ſchlagend, daß ich kein Wort dagegen einzuwenden wüßte. Möchten auch die Dogmatiker darauf achten!

einzuschreiten und Zucht zu brauchen, um die Keime des Unkrauts zu hindern, daß sie nicht den guten Samen überwuchern? Wenn ihr denn also beide miteinander, die guten und die bösen Keime, Anlagen und Triebe, schon von Anfang in euren Kindern wahrnehmet und sonach unter der „Unschuld" derselben offenbar nur dies verstehet, daß sie noch kein Bewußtsein weder um das Gute noch um das Böse haben: wird dann nicht auch der sittliche Zustand der ältesten kindlichen Menschheit nur in diesem relativen Sinn vernünftiger Weise als Zustand der Unschuld bezeichnet werden dürfen? Und werdet ihr eine solche Unschuld im Ernst für einen höheren sittlichen Zustand halten als den des erwachten sittlichen Bewußtseins? werdet ihr das Heraustreten aus jener Unschuld der Bewußtlosigkeit wirklich als einen Fall aus sittlicher Höhe ansehen oder nicht vielmehr als einen, ob auch schmerzlichen, doch nothwendigen und heilsamen Fortschritt der sittlichen Entwicklung, als Mittel zur künftigen freien Ueberwindung des Bösen? So wenigstens urtheilt ihr bei euren Kindern, und ich sehe also keinen vernünftigen Grund, warum ihr den genau analogen Fall beim Kindheitsalter der Menschheit in entgegengesetztem Sinn beurtheilen wolltet, statt Hegel beizustimmen, der sagt: „der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist: es ist der Zustand des Thieres, der Bewußtlosigkeit, wo der Mensch nicht vom Guten und auch nicht vom Bösen weiß. Der (wahre) Zustand des Menschen aber ist der der Zurechnungsfähigkeit, wo er das Gute zum Gegenstand seines Bewußtseins hat und sich davon unterscheidet. Das Bewußtsein ist dies Gedoppelte, diese Entzweiung, in welcher das Böse und zugleich die Quelle der Heilung enthalten ist. Wir können also sagen: das ist die ewige Geschichte der Freiheit des Menschen, daß er aus dieser Dumpfheit, in der er in seinen ersten Jahren ist, herausgeht, zum Licht des Bewußtseins kommt, näher, daß das Gute für ihn ist und das Böse". — Können wir sonach in dem kirchlichen Bild von der paradiesischen Vollkommenheit unmöglich einen wirklichen geschichtlichen Anfangszustand erkennen, so finden wir darin einfach das Ideal der menschlichen Bestimmung, dessen Verwirklichung zwar nicht am Anfang des Weges liegen kann, wohl aber das vorgesteckte Strebeziel seines ganzen geschichtlichen Verlaufes bildet. Nur freilich, damit überhaupt die Entwicklung unserer Gattung diesen Weg nach oben nehmen

konnte, dazu mußte ihr von Anfang schon die entwicklungsfähige Anlage innewohnen. Eben nur in dieser angeborenen Anlage, dieser treibenden Kraft des Strebens nach höchster gottähnlicher Vollkommenheit, darin werden wir die ursprüngliche Würde unserer „Gottebenbildlichkeit" zu suchen haben.*)

Ist hiernach schon der vollkommene Urzustand undenkbar, so ist es ferner der Sündenfall unter Voraussetzung von jenem erst recht. Aus einem rein guten Willen kann das Böse nicht entstehen, weil jedes Motiv dazu fehlte, ohne welches doch keine freie Handlung denkbar ist; setzt man aber, um den Fall zu erklären, als Motiv desselben Stolz oder Unglauben oder Lüsternheit oder dergleichen Regungen voraus, so hat man ja eben damit das Dasein eines innerlichen Bösen vor dem thatsächlichen Fall schon zugegeben, und der letztere ist dann also nicht mehr der erste Grund, sondern nur die erste Erscheinung des anderswo begründeten Bösen. An der Unerklärlichkeit des Falls unter Voraussetzung eines sündlosen Urstandes ändert auch die Einschiebung des äußeren Versuchers gar nichts, unter welchem man sich — freilich dem Sinn der biblischen Sage zuwider — den Satan zu denken pflegt. Abgesehen davon, daß damit die Frage nach der ersten Entstehung des Bösen ja nur weiter zurückgeschoben wäre aus der Menschen- in die Geisterwelt, wo alle Schwierigkeiten verdoppelt wiederkehren würden — abgesehen davon, ist nicht zu vergessen, daß eine äußere Anregung für sich allein, ohne daß ihr eine latente Neigung zum Bösen entgegenkommt, noch gar keine Versuchung wäre und nicht den leisesten Einfluß auf das Handeln ausüben könnte. Die äußere Anregung kann wohl die innere Lust aufwecken, aber immer wird dann doch der eigentliche Reiz der Versuchung in dieser letztern liegen, wie schon Jakobus sagt: „Ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird". Also würde auch die Versuchung durch den Satan, um als erklärendes Motiv dienen zu können, doch immer wieder ihren Anknüpfungspunkt in einer inneren bösen Lust oder Neigung der Ureltern zur Voraussetzung haben müssen. Und so bleibt es also dabei, daß die erste Sündenthat immer schon ein Sündigsein voraussetzt und ohne dieses unerklärbar bliebe.

*) Vgl. auch hierzu Rümelin, a. a. O. S. 433.

Wollten wir indeß den Fall einen Augenblick als möglich annehmen (was wir doch nicht ernsthaft thun können), so blieben dann immer noch die kirchlicher Seits behaupteten Folgen desselben unbegreiflich, und zwar gleichsehr, ob wir sie nun als natürlich gewordene oder als übernatürlich veranstaltete Folgen denken wollten. Im erstern Fall würde keine Analogie der Erfahrung hinreichen, um die radikale Verderbung der Gattungsnatur infolge der einen und ersten That der Ureltern zu erklären. Denn wenn auch allerdings aus Handlungen habituelle Richtungen hervorgehen können, so doch nie aus einer einzelnen, sondern immer aus einer längeren Reihe gleichmäßig fortgesetzter Handlungen; und dann sind die hieraus hervorgegangenen habituellen Richtungen überdies immer nur einseitige Entwicklungen bzw. Entartungen der in der Gattungsnatur angelegten Kräfte und Triebe. Daß aber durch eine erste That des Freiheitsgebrauchs die Freiheit selbst sollte verloren, also durch eine besondere Aeußerung der eigenthümlich menschlichen Naturanlage diese selber in ihrem Kern, in ihrer moralischen Befähigung sollte zerstört sein: das ist rein undenkbar. Dies Gefühl hat sich auch den kirchlichen Dogmatikern selbst aufgedrängt, denn offenbar lag darin der Grund, weshalb sie sich nicht darüber klar werden konnten, ob eigentlich das göttliche Ebenbild, das im Sündenfall verloren gegangen sein soll, wirklich die menschliche Gattungsnatur selbst gebildet habe, oder ob es nur ein Accidens derselben, und ob ein wesentliches oder unwesentliches Accidens gewesen sei; worüber die konfessionellen Lehrweisen miteinander im Streit liegen. Wenn dann ferner das Verderben auch auf die leibliche Natur des Menschen und weiterhin der außermenschlichen Kreatur überhaupt sich erstreckt haben soll, sofern erst infolge des Falles die Menschheit den mancherlei Uebeln und besonders dem Loos der Sterblichkeit unterlegen sei, so liegt hier das Widernatürliche in der Zumuthung, daß wir uns die menschliche Natur vor und abgesehen vom Zufall der adamitischen Sünde von diesen Uebeln völlig frei denken sollen; ein Leib aus irdischem Stoff, der doch weder aus inneren Gründen noch durch äußere Unfälle irgend welcher Art der Zerstörung im Tode ausgesetzt wäre, der also z. B. vom höchsten Thurm herabfallend doch keinen Schaden davongetragen haben würde (wie ein Kirchenvater uns versichert) — ein solcher paradiesischer unsterblicher Leib existirt nur in der dichtenden Phantasie,

nie und nirgends aber auf der wirklichen Erde. — Flüchten wir nun aber, um allen diesen Unbegreiflichkeiten mit einem Sprung zu entrinnen, zur wunderwirkenden göttlichen Allmacht, welche vor dem Fall eine übernatürliche Vollkommenheit und nach demselben dann als dessen positive Strafe eine ebenso übernatürliche Verderbung des menschlichen Zustandes bewirkt habe: so sind ja damit zwar freilich alle Zweifel an der natürlichen Möglichkeit der Sache niedergeschlagen, aber nur, um dafür die Zweifel wegen der moralischen Möglichkeit eines derartigen göttlichen Verfahrens in verstärktem Grade zu wecken, worüber oben schon (S. 534) das Nöthige gesagt worden ist.

Eben damit hängt nun aber endlich noch der mißliche Einfluß dieser nichts weniger als harmlosen Vorstellungsweise auf die ganze religiöse Weltanschauung zusammen. Wird alles Uebel der Welt in letzter Beziehung auf den positiven Strafakt Gottes nach dem Sündenfall zurückgeführt, so ist damit der göttlichen Weltregierung von vornherein der Charakter der äußersten Willkürlichkeit und Härte aufgedrückt, der Vergeltungsglaube in seiner schroffsten Form ist damit zum leitenden Prinzip, zum obersten Gesichtspunkt auch für die Betrachtung der einzelnen menschlichen Geschicke eingesetzt. Ist alles Weltübel im Prinzip und Ursprung Strafe, so ist es ja nur konsequent, auch bei jedem einzelnen Uebel zuerst zu fragen: wofür ist das die Strafe? „wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, weil er solches Unglück zu dulden hat?“ Damit wird sowohl die Frage des gesunden Verstandes nach den natürlichen Ursachen eines Uebels als auch die des religiösen Gemüths nach dem wahren Heilszweck, zu welchem es dienen kann und also auch soll, gleichermaßen verdrängt, und die bekümmerte Seele des Dulders versinkt in den Wogen des Zweifels, der unlösbaren, weil prinzipiell unvernünftigen Fragen, der verzagten Selbstanklage und wieder der trotzigen Selbstrechtfertigung, dann der Anklage Gottes als eines ungerechten Richters oder harten und unbegreiflichen Regenten, und aus all diesen Wogen des Zweifels giebt es keine Rettung als zuletzt jene dumpfe Resignation, die mit dem Dulder Hiob den Finger auf den Mund legt und gelobt, nicht mehr fragen noch klagen zu wollen, weil doch alle diese Dinge zu hoch und unbegreiflich seien.*) Und sie sind es ja

*) Hiob 39, 34. 42, 3.

allerdings unter Voraussetzung des jüdischen theokratischen Vergeltungsglaubens als des leitenden Prinzips der religiösen Weltanschauung. Dieser Glaube, auf's Einzelne der menschlichen Geschicke bezogen, kann gar nicht anders als zur Verwirrung des gesunden Verstandes und zur Verletzung des religiös-sittlichen Gefühls ausschlagen. Denn der gesunde realistische Verstand wird es sich nie nehmen lassen, ein jedes Uebel aus seinen natürlichen Ursachen herzuleiten, wobei er in vielen Fällen, wie bei den meisten Naturübeln, überhaupt gar keinen Zusammenhang mit irgend welcher moralischen Verschuldung finden kann, aber auch bei den gesellschaftlichen Uebeln, wo solcher Zusammenhang im großen Ganzen allerdings stattfindet, doch gerade den Antheil des einzelnen Dulders an der Gesammtschuld meistens in gar keinem Verhältniß mit dem Maß seines persönlichen Erleidens stehen sieht. Und wie der Verstand im einzelnen Fall den gesetzmäßigen Causal-Zusammenhang zu begreifen sucht, wodurch im Lauf der Dinge ein Uebel für empfindende Wesen sich mit Nothwendigkeit ergab, so wird er dann vom Einzelnen aus auch auf's Allgemeine den Schluß ziehen und wird zu der Einsicht kommen, daß in der Welt des endlichen Daseins, in diesem Wechselspiel der Einzelkräfte, wo jede gegen die andern ebenso relativ selbständig für sich wirkt, wie alle zusammen einheitlich zusammenwirken, auch die Collisionen der Einzelexistenzen mit einander ganz unvermeidlich sind, daß sonach die Uebel vom Begriff der Welt gar nicht wegzudenken sind, daß in ihnen eben nur die dem Weltdasein wesentliche Endlichkeit aller Einzelwesen ihre reale Vollziehung erfährt, und daß dieses gegenseitige Sichhemmen und Wehethun der Einzelwesen aus eben denselben vernünftigen Gesetzen auf dieselbe unfehlbare Art hervorgeht, wie das gegenseitige Sichfördern und Wohlthun derselben; daß also mit einem Worte die Weltübel mit allem Guten der Welt so unzertrennlich zusammenhängen, daß der Vernünftige sie um dieses Guten willen ruhig und gleichmüthig mit in Kauf nehmen wird. („Haben wir Gutes empfangen von Gott, sollten wir das Böse nicht auch annehmen?") Indem so der Verstand die metaphysische Nothwendigkeit der Uebel in der natürlichen Weltordnung als ersten leitenden Gesichtspunkt geltend macht, widerspricht er allerdings dem Supranaturalismus eines juristischen Vergeltungsglaubens, welcher alle einzelnen Uebel in besonderen Willensakten göttlicher Justiz begründet sehen will. Er

bezieht überhaupt den weltregierenden göttlichen Willen nicht auf das Einzelne des Geschehens unmittelbar nach seiner Besonderheit, sondern unmittelbar sieht er die Bethätigung des ordnenden und regierenden göttlichen Willens nur im Ganzen der gesetzmäßig geordneten Welt, alles Einzelne aber ist ihm nur in dem mittelbaren Sinn, wiefern es mit dem Ganzen zusammenhängt und aus seinen Gesetzen nothwendig folgt, auch Ausdruck und Gegenstand des göttlichen Willens. So, aber auch nur so, reimt sich die verständige Erklärungsweise alles Einzelnen aus natürlichen Ursachen recht wohl mit der religiösen und philosophischen Zurückführung desselben auf die letzte Ursache, den unendlichen göttlichen Weltgrund.

Und hat nun etwa mit dieser Ansicht von der göttlichen Weltregierung, die dem abstrakten Supranaturalismus überhaupt und insbesondere dem supranaturalistischen Vergeltungsglauben widerspricht, das religiöse und sittliche Gefühl irgend etwas verloren? Oder hat es nicht vielmehr damit erst jene Ruhe, Klarheit und Sicherheit gewonnen, nach der ein Hiob auf Grund des hebräischen Vergeltungsglaubens so ergreifend — und so fruchtlos gerungen hat? Nicht zwar, als ob die verständige Erkenntniß von der (metaphysischen) Nothwendigkeit der Uebel im Causalzusammenhang des natürlichen Weltlaufs schon volle Befriedigung gewährte: für sich allein würde sie noch nicht über die Ruhe jener gelassenen Resignation, wie sie die Grundstimmung des ateleologischen Spinozismus ist, hinausführen. Allein damit, daß sie den verwirrenden und beengenden Einfluß der falschen Begründung der Uebel (der supranatural-juristischen Aetiologie) bricht, macht sie Raum für jene höhere sittliche Betrachtungsweise des religiösen Gemüths, die sich mit der natürlichen Ansicht des Verstandes vollkommen verträgt: für die teleologische Betrachtung der Uebel. Wissen wir die Uebel mit eingeschlossen im Ganzen der Weltordnung, welche zu ihrem Grund den vernünftigen und guten Willen Gottes hat und zu ihrem Zweck dem entsprechend die Vernünftigkeit und Güte des kreatürlichen Willens, seine wahre Freiheit in Einheit mit der Ordnung des Ganzen: so liegt ja der Schluß auf der Hand, daß zu diesem höchsten Zweck der Weltregierung auch die Uebel mitwirkende Mittel sein können und sollen. Mit dieser Einsicht verwandelt sich das Uebel aus einer Schranke und Hemmung unserer natürlichen Freiheit in ein Mittel unserer wahren Befreiung.

Es wirkt auf Verstand und Willen als anregendes, spornendes und kräftigendes Motiv; es treibt den Verstand zum Nachdenken über die Mittel der Abwendung oder Linderung der Uebel, macht ihn also erfinderisch, besonnen, vorsichtig und aufmerksam; und es übt den Willen in der Thatkraft und Ausdauer, der Arbeit und Geduld, dieser formalen Vorbildung seiner wahrhaft ethischen Reinigung. Und auch zu dieser giebt das Uebel den natürlichsten Anstoß: es entselbstet den natürlichen Willen, indem es ihm die Nichtigkeit seiner endlichen sinnlichen oder selbstischen Sonderzwecke zur thatsächlichen Erfahrung bringt und damit ihn mahnt, aus der Aeußerlichkeit seines natürlichen Strebens um- und einzukehren in die innere Welt des Geistes, deren ideale Güter dem feindlichen Geschick der Zeitlichkeit nicht unterliegen. So wirkt das Uebel dazu mit, uns vom Eigenwillen, dieser eigentlichen Fessel der Kreatürlichkeit, immer loser und immer aufgeschlossener und hingebender zu machen für den erlösenden Gotteswillen, um in seiner Liebe die Ruhe nicht nur sondern auch die Kraft und den Muth der Freiheit zu finden, welche die Welt und ihre Angst überwunden weiß durch den Sieg des Glaubens. Und alle diese befreiende und kräftigende Wirkung des Uebels bleibt nicht im Gemüth des Einzelnen verschlossen, sondern sie wirkt auch fort als befreiende Macht für die umgebende Welt, weckt auch in der von Trägheit und Stumpfsinn gefesselten Menge die Kraft der sittlichen Erhebung, der hoffnungsfreudigen Ausdauer und der thatkräftigen Reaktion. So erweisen sich die natürlichen Uebel überall, für den Einzelnen wie für die Gesellschaft im Großen, als nicht blos unvermeidlicher, sondern auch höchst heilsamer Stachel und Sporn zur Entwicklung der höheren Anlage, zur Befreiung des Geistes von der Natur, zur Verwirklichung der wahren Menschlichkeit.

Wir haben die Uebel der Welt unter dem Gesichtspunkt einerseits der metaphysischen Nothwendigkeit und andererseits der ethischen Zweckdienlichkeit zu begreifen gesucht. Die Aufgabe der Theodicee ist jedoch damit noch nicht erschöpft; denn wir haben dabei überwiegend nur an die Uebel gedacht, die ihren Ort in der natürlichen Welt haben, und haben vom moralischen Uebel oder Bösen noch abgesehen. Es wird sich fragen, ob auch dieses unter denselben Gesichtspunkten wie jenes zu begreifen sein wird? Schon zum voraus scheint hierfür dies zu sprechen, daß ja die natürlichen und die sittlichen Uebel in der

wirklichen Welt so durch und durch in tausendfacher Wechselwirkung verknüpft sind, daß wir uns die einen unmöglich ohne die andern zu denken vermögen. Indeß müssen wir der Frage auch noch specieller nahetreten.

Wir haben oben in der Kritik der Vorstellung vom Sündenfall und seinen Folgen uns überzeugt, daß die kirchliche Erklärung des Ursprungs des Bösen aus einer freien That der Ureltern nicht haltbar ist. Sehen wir uns nun nach einer anderen Erklärung um, so bietet sich als nächstliegende und scheinbar natürlichste die, daß der Grund des Bösen bei jedem Einzelnen einfach in seiner eigenen Wahlfreiheit liege, dieser jedem Menschen immer in gleich ursprünglicher Weise zukommenden Fähigkeit, sich aus reiner Unbestimmtheit heraus für das Böse oder Gute zu entscheiden. Diese Theorie — man nennt sie die indeterministische — ist, so sehr sie der oberflächlichen Verständigkeit einzuleuchten pflegt, doch sowohl an sich unhaltbar, weil psychologisch unmöglich, als auch mit den Grundanschauungen jeder tieferen, insbesondere der christlichen Moral im Widerspruch. Der Wille ist in Wirklichkeit nie die leere Möglichkeit, wie der Indeterminismus sie voraussetzt, die gleich gut nach jeder Seite sich wenden könnte und die nach jeder Aktion in sich wieder gleich leer, unbestimmt und richtungslos wäre. Vielmehr hat der Wille in jedem wirklichen Individuum immer auch seinen bestimmten Inhalt, und in diesem seinem jeweiligen Bestimmtsein liegt der bestimmende Beweggrund zu seinem jeweiligen Handeln; ist Freiheit Selbstbestimmung, so ist sie eben das Handeln aus der Bestimmtheit des eigenen Selbst, dieses bestimmten und von andern unterschiedenen Wesens heraus, nicht aber ein Handeln aus der leeren Unbestimmtheit eines nur möglichen aber unwirklichen Ich überhaupt; aus solcher Unbestimmtheit könnte überhaupt nie ein wirkliches Handeln, am wenigsten ein Handeln aus besonnener Wahl und mit klar gewußten Beweggründen entstehen. Ferner wäre bei solcher unbestimmten leeren Wahlfreiheit jeder Zusammenhang des sittlichen Lebens, jede stetige Entwicklung und jede feste Charakterbildung eine Unmöglichkeit; der Wille wäre nach der indeterministischen Theorie eine Reihe atomistisch nebeneinander gereihter, innerlich zusammenhangsloser Einzelakte; es ist dabei völlig verkannt, daß das sittliche Leben so gut wie alles Leben überhaupt eine stetig fortschreitende Entwicklung in der Wechselwirkung von

Innerem und Aeußerem ist, ein Werdeprozeß, in welchem jedes Frühere im Späteren aufgehoben wird als mitwirkender Faktor der Lebensbildung des sittlichen Ich, und jedes Spätere eine Frucht ist, welche alle früheren Lebensmomente vorbereitet haben. Nur hierauf beruht ja auch alle sittliche Beeinflussung der Willensbildung durch Erziehung und Unterricht; wäre hingegen jede Willensthat eine grundlose Entscheidung aus der Unbestimmtheit heraus, so hälfe es ja offenbar gar nichts, dem Willen die besten Motive, die reinsten Grundsätze einzupflanzen, es käme doch nie zu stetiger und fester Willensrichtung. Dabei wäre auch nie ein Verlaß auf irgend einen Menschen möglich; es müßte von Jedem, auch wenn er bisher als der beste Mensch sich erwiesen, gleichwohl die Möglichkeit vorausgesetzt werden, daß er sich im nächsten Augenblick aus seiner grundlosen Wahlfreiheit heraus für das Schlechteste bestimmen könnte. Insbesondere aber kommt der Indeterminismus in Widerspruch mit zwei Cardinalanschauungen der christlichen Moral: mit der Lehre von der Allgemeinheit und Ursprünglichkeit der Sünde als einer vom Einzelwillen unabhängigen Eigenschaft der Gattung, und mit der Lehre von der Erlösung und sittlichen Erneuerung durch die höhere Kraft des göttlichen Geistes. Wäre das Böse das Werk jedes einzelnen freien Willens und seiner jedesmaligen grundlosen Entscheidung, so wäre die Behauptung seiner ausnahmslosen Allgemeinheit unerweislich, und vollends undenkbar wäre dann, daß das Böse allen Menschen schon von Haus aus und so gründlich anhafte, daß wir es als eine schon von Anfang an zu bekämpfende und nie ganz zu überwindende Macht in uns vorfinden, wie dies das Christenthum mit vollem Recht behauptet. Mit dieser ihrer Voraussetzung fiele dann aber auch die vom Christenthum gelehrte Erlösungsbedürftigkeit des Menschen dahin; der freie Wille des Einzelnen, wie er der einzige Urheber des Bösen wäre, würde dann folgerecht auch der einzige Urheber seiner Aufhebung oder des Guten sein, welches folglich als freie That des Menschen dessen eigenstes Verdienst wäre. So führt der Indeterminismus, wie auch die Geschichte des alten und neuen Pelagianismus lehrt, immer zur Aufhebung der christlichen Heilslehre in ihrem innersten Mittelpunkte und setzt an die Stelle dieser ebenso tiefwahren wie echt frommen Erkenntniß die seichteste Verständigkeit und unfrommste Selbstgerechtigkeit eines judaistischen Moralismus.

Die unleugbare Erfahrungsthatsache, daß wir das Böse beim Erwachen des sittlichen Bewußtseins immer schon als eine Macht in uns vorfinden, welche ihren Ursprung sonach jenseits unserer bewußten Freiheitsbethätigung haben muß, diese Thatsache, an welcher der pelagianisch-rationalistische Indeterminismus unerbittlich scheitert, hat zu der prädeterministischen Theorie geführt, welche den Grund des Bösen in einer dem irdischen Erscheinungsleben irgendwie vorausgehenden Freiheitsthat sucht. In mehr poetisch-mythischer Form haben wir diese Theorie bei Plato, Philo und Origenes gefunden und wird sie neuerdings wieder vertreten von dem Theologen Julius Müller; in mehr philosophisch gereinigter, aber dafür unklarer gewordener Form findet sie sich bei Kant, Schelling und Schopenhauer. Die erstere Form, welche eine reale individuelle Präexistenz des persönlichen Geistes vor seinem Eintritt in die leibliche Daseinsweise annimmt, gehört rundweg in das Gebiet der mythischen Phantasieen, welche keinerlei Grund weder in der Erfahrung noch im logischen Denken haben, beiden vielmehr einfach widersprechen, sonach keinen Anspruch auf wissenschaftliche Berücksichtigung erheben können. Bei der strenger philosophischen Form des Prädeterminismus verhält sich dagegen die Sache insofern etwas anders, als die determinirende Freiheitsthat hier nicht eigentlich zeitlich der irdischen Existenz des Individuums vorausliegen, sondern sich als der zeitlose, blos begrifflich vorauszusetzende Grund zu ihr verhalten soll. Nimmt man dies jedoch streng beim Wort, so scheint mir nothwendig zu folgen, daß es sich hierbei überhaupt nicht um eine freie „That" des schon existirenden freien Wesens handeln könne, sondern um das Werden des freien Wesens d. h. des individuellen Willens überhaupt. Dann aber werden wir den determinirenden Grund des Bösen nicht in der unerfaßlichen Region eines intelligiblen Jenseits zu suchen haben, sondern in dem psychologisch ganz wohl aufzuzeigenden Entwicklungsgang des endlichen Willens aus seiner Naturgebundenheit zu seiner Freiheit. Liegt aber die Determination nicht mehr in einer transscendenten Freiheitsthat, sondern in der immanenten Realdialektik der werdenden Freiheit, so kann sie auch nicht mehr als starres unabänderliches Schicksal den ganzen zeitlichen Lebensprozeß zum voraus festsetzen (wie dies besonders einseitig und schroff von Schopenhauer gelehrt wurde), sondern sie

verhält sich dann zur wirklichen Freiheit einfach als das metaphysische Gesetz ihrer zeitlichen Entwicklung.

Es ist ganz richtig, daß das Böse seinen Grund hat in der endlichen Freiheit, aber nicht in einer bestimmten That derselben, wie in den bisher besprochenen Theorieen immer vorausgesetzt war, sondern in ihrer Natur, ihrem Begriff, in der (mit Leibniz zu reden) ewigen Wahrheit, die in ihrem Begriffe liegt, daß sie zu ihrer substantiellen Grundlage hat den auf sein Fürsichsein, seine Selbstbejahung zunächst ausschließlich gerichteten Sonderwillen. Die Selbstheit des Wollens, dieses Prinzip aller Individuation, kann ursprünglich gar nicht anders zur Erscheinung kommen als in der Weise eines unbedingt und ausschließlich auf das eigene endliche Selbst gerichteten Strebens, also einer selbstisch-partikulären Willensrichtung, welche von Anfang schon die reale (obgleich noch völlig bewußtlose und unzurechenbare) Wurzel alles selbstischen Bösen ist. Denn die Vernunftbestimmung des Allgemeinen, das Gesetz des Guten, dieser Universalwille kann ja erst mit dem allmäligen Erwachen der Vernunftanlage zum Bewußtsein kommen und dem natürlichen Eigenwillen gegenüber sich geltend machen; nothwendig also wird dieser bis dahin sich ganz ungenirt als einfach gesetzlos-eigenwilliges Begehren jedweder Art äußern. Welches der Inhalt dieses eigensüchtigen Begehrens sei, ist dabei von nebensächlicher Bedeutung, ob sinnlicher Genuß oder der geistigere Genuß, seinen eigenen Willen durchzusetzen, dies bedingt nur die verschiedene Aeußerungsweise des natürlichen Willens, die Form des Bösen als sinnlichen oder selbstischen (im engeren Sinn); aber deren gemeinsame Wurzel und der eigentliche Grund des Bösen überhaupt ist immer nur das Eine: die Selbstigkeit der natürlichen Willensrichtung, wie sie mit dem Selbstsein des Willens von Haus aus unzertrennlich gegeben ist. Einen sehr handgreiflichen Erfahrungsbeweis dieser (übrigens a priori einzusehenden) Wahrheit liefert die Beobachtung der Kinder: ganz im Gegensatz zu der vom optimistischen Naturalismus behaupteten Engelhaftigkeit derselben zeigen sie vielmehr einen Egoismus von solch' naiver Nacktheit, wie man ihn kaum später so wiederfinden dürfte. — Nun sagt man freilich, dieser natürliche Egoismus sei ja noch gar nicht böse, weil ihm alles Bewußtsein seines Nichtseinsollens fehle. Dies ist wahr oder falsch, je nachdem man „böse" im objektiven oder subjektiven Sinn versteht; objektiv böse ist

er freilich schon, denn er ist materiell ganz dasselbe, was er als bewußt gesetzwidrige Eigenwilligkeit nachher bleibt; aber subjektiv böse, zurechenbare Schuld ist er allerdings noch nicht. Daß aber aus dem ersteren auch das letztere nicht etwa nur entstehen kann, sondern unvermeidlich entstehen muß, dies ist bei einiger Ueberlegung des psychologischen Hergangs der Sache überaus einfach einzusehen.

Tritt nehmlich dem ursprünglich naiv selbstischen Begehren des natürlichen Willens das Gesetz zunächst hemmend, verbietend entgegen, so ist die nächste Folge hiervon naturgemäß nicht die, daß der seiner bisherigen ungehemmten Befriedigung gewohnte und von sich aus nur darauf gerichtete Naturwille nun sogleich dem Gebot sich fügen würde; sondern der Widerstand des Verbots reizt ihn zunächst nur zur desto entschiedeneren und lebhafteren Geltendmachung und Behauptung seiner selbst entgegen dem hemmenden Verbot, so daß also die vorher bloß gesetzlose Eigenwilligkeit jetzt zur gesetzwidrigen wird, das an sich natürliche und vorher arglose Streben des individuellen Willens nach ungehemmter Selbstbethätigung und Selbstbefriedigung jetzt durch die sich ihm aufdrängende Schranke des Gesetzes zum reizenden Gelüsten nach dem Verbotenen und zum trotzigen Behaupten der Freiheit in willkürlicher Ungebundenheit sich steigert. An dem Verbot nimmt die Lust, die vorher im Naturwillen noch bewußtlos war, Anlaß, als sündiges Gelüst sich zu entfalten, sie wird jetzt erst auch subjektiv das, was sie an sich, objektiv, schon von Anfang war: böses, selbstisches Begehren. Nicht, als ob das Gesetz erst die Sünde bewirkte: es macht nur die vorher für das Subjekt selbst noch latente (gleichsam „todte", energielose) Sünde für das Bewußtsein desselben aufleben als das, was sie eigentlich ist, womit eben auch erst die ganze Energie derselben zur Wirksamkeit kommt.*) Ebendamit erkennt nun aber das Ich seinen Zustand, in welchem es bisher harmlos und mit sich einig dahingelebt hatte, als einen nichtseinsollenden, als gesetzwidrig abnorm; und da es doch nicht umhinkann, dem Gesetze selber innerlich zuzustimmen, seine objektive Vernünftigkeit und Berechtigung gegenüber der Unvernunft des selbstischen Begehrens anzuerkennen, so findet sich also jetzt das Ich im Zwiespalt nicht blos mit dem

*) Vgl Röm. 7, 8 ff.: χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν. ἐγὼ δὲ ἀπέθανον.

Geſetz, ſondern auch mit ſich ſelbſt, im Zwieſpalt zwiſchen ſeinem ſelbſtiſchen Eigenwillen und dem von ſeiner eigenen Vernunft bejahten und geforderten Willen des Allgemeinen, des Guten, kurz zwiſchen ſeinem wirklichen Sein als dieſes beſtimmte Individuum und ſeinem vernünftigen Weſen als Menſch überhaupt. Eben dies nun, daß der Wille des Guten bei ſeinem Erwachen ſchon einen Widerſtand im Menſchen vorfindet an der gegentheiligen Macht des ſelbſtiſchen Naturwillens, und daß er dieſe Macht als eine von vornherein ihm ſogar durchaus überlegene ſiegreiche Gegnerin erfahren muß, an deren reellen Trieben ſeine eigenen ideellen Regungen machtlos nur zu oft ſcheitern: ebendies iſt das urſprüngliche Böſeſein des Menſchen, aus welchem alle wirklichen böſen Handlungen als aus ihrer letzten Quelle entſpringen. Man darf auch nicht meinen, nur die Erfahrung jenes inneren Widerſpruchs ſei unvermeidlich, dagegen ſeine Aeußerung in wirklichen Handlungen nicht; das wäre eine ganz abſtrakte Betrachtungsweiſe, welche vor Allem dies überſehen würde, daß zur vollen Erfahrung des inneren Widerſpruchs auch die Erfahrung der Macht des böſen Hanges mitgehört, dieſe Macht aber ſich eben in ihren Wirkungen fühlbar macht. Ueberhaupt aber ſetzt die Erkenntniß deſſen, was es um das Böſe als den Widerſpruch des Eigenwillens mit der vernünftigen Ordnung des Ganzen auf ſich habe, irgend welche Erfahrung ſeiner Folgen ſchon voraus, ſo daß alſo eigentlich erſt aus der ſchon in die Wirklichkeit getretenen Sünde das volle Bewußtſein um die Sünde und alſo deren ſubjektive Zurechenbarkeit hervorgeht. Man hat daher mit Recht ſchon geſagt, daß genau beſehen keine Sünde die erſte ſei, denn das, was ſie zur vollen Sünde macht, die wirkliche Erkenntniß ihres Weſens, entſteht erſt aus der ſchon vorher in irgend welchem Grade gemachten Erfahrung ihrer Wirklichkeit. Kurz: die Entſtehung der Sünde iſt ein und derſelbe Prozeß mit der der perſönlichen Freiheit und ſittlichen Bewußtheit.*)

Hierin liegt nun ſchon auch die Theodicee wegen des Böſen. Iſt es mit der endlichen Freiheit unzertrennlich verknüpft, ſo konnte es Gott, wenn er freie Geſchöpfe haben wollte, nicht verhindern. Da

*) Vgl. Weiße, philoſ. Dogmatik II, S. 423: „Auch in der perſönlichen Kreatur fällt der erſte Urſprung der Sünde in die Geneſis des Willens vielmehr, als daß ſie durch einen ihr in der Exiſtenz vorangehenden Willen bewirkt oder verurſacht würde“.

aber eine Welt freier Wesen zu schaffen, nicht in göttlicher Willkür, sondern in seinem Wesen begründet ist, so ist also auch die damit unzertrennlich verknüpfte Folge der Freiheit, das Böse, eine in den ewigen Wahrheiten seiner Vernunft mitenthaltene Nothwendigkeit. Doch es kommt hierzu noch das Weitere, daß eben dasselbe, wodurch die Sünde zusammen mit der Freiheit für das einzelne Subjekt erst in die Wirklichkeit tritt, nehmlich das Bewußtsein um den Gegensatz des Wollens zum Sollen, um die Freiheit gegenüber dem Gesetz, — daß eben dieses auch das Mittel ist zur Ueberwindung des Bösen und zur Herstellung der wahren Freiheit in der Einheit mit der Vernunft. Denn wie sollte die in der Selbstheit des Willens verborgen liegende Selbstsucht überwunden und zum freien Gehorsam des Guten verwandelt werden, wenn sie nicht als Böses d. h. Nichtseinsollendes erkannt und als Uebel d. h. als peinlicher Selbstwiderspruch und Widerspruch mit dem Ganzen gefühlt würde? Dies aber ist nur dadurch möglich, daß sich die ursprünglich natürliche und naive Selbstheit in bewußten Gegensatz zum Gesetz des Allgemeinen stellt und damit als wirkliches Böse aktualisirt. Dasselbe also, was Ursache der Krankheit, ist auch die Quelle der Heilung, das Bewußtsein, dieser Akt der Losreißung der Freiheit von der Natur; und mit diesem Wort*) Hegel's ist als genau entsprechendes und gleichbedeutendes Pendant das Wort des Apostels Paulus zu vergleichen: dasselbe Gesetz, durch welches Gott Alle unter den Ungehorsam beschlossen hat und welches Alle in der Gefangenschaft der Sünde verwahrt hält, ist auch zugleich der Zuchtmeister auf Christum, auf die Erlösung.**) In diesem Sinne haben alle tieferen Kirchenlehrer von jeher erkannt, daß die Sünde von Gott zwar nicht an sich, aber doch in ihrer Beziehung zur Erlösung geordnet sei, nehmlich als der unvermeidliche Durchgang zur Entwicklung der wahren sittlichen Freiheit, die nun einmal nur aus der Ueberwindung ihres Gegentheils, des selbstisch gerichteten Eigenwillens, entstehen kann.

Ist sonach das Böse ein in den Weltplan immer schon mit eingerechnetes Moment der Endlichkeit, so folgt daraus von selbst, daß es den göttlichen Weltzweck so wenig aufheben kann, daß es vielmehr

*) Vgl. oben S. 155.

**) Röm 11, 32. Gal. 3, 22—24.

seinerseits ihm ebensogut, wie alles Uebel, dienstbar werden muß. Wie sehr auch der böse Wille der Einzelnen sich der göttlichen Weltordnung entgegensetzen möge, aufheben kann er dieselbe doch so wenig, daß er vielmehr von ihrer energischen Reaktion seine eigene Hemmung und Aufhebung in mannigfacher Art, innerlich und äußerlich, erfahren muß. Die unmittelbarste und nie ausbleibende Reaktion erfährt der böse Wille in dem inneren Gericht des bösen Gewissens, in welchem er das Entzweitsein seiner Freiheit mit ihrem Wesensgesetz, mit dem göttlichen Willen des Guten, als Selbstverurtheilung peinlich zu empfinden bekommt. Aber auch in äußeren Hemmungen reagirt die Ordnung des Ganzen gegen den sich wider sie auflehnenden selbstischen Willen. Wie in der Natur jede einzelne Kraft durch die andere auf ihr Maß beschränkt und so gerade auch durch die Collision der Einzelkräfte das Gleichgewicht des Ganzen erhalten wird, so ist es auch in der geselligen Welt: jeder sein Maß sittlichen Rechtes überschreitende Einzelwille weckt damit die gesteigerte Reaktion aller andern, durch welche er auf seine Schranke zurückgewiesen wird: sei es, daß die Selbstsucht des Einen sich bricht an der des Andern, Gewaltthätigkeit durch Gewaltthätigkeit, List durch List gekreuzt wird, oder auch, daß die Eigenwilligkeit und gesetzlose Willkür der Einzelnen vom geordneten Gemeinwillen der bürgerlichen Rechtsgesellschaft niedergehalten und geahndet wird; für das Ergebniß im Ganzen kommt das eine wie das andere auf das Gleiche hinaus, nehmlich eben darauf, daß die Ordnung des Ganzen sich als die siegreiche Macht über alle Unordnung im Einzelnen erweist, indem sie jede einzelne Störung durch maßloses Streben wieder ausgleicht durch das Entgegenstreben des Ganzen. Die Harmonie der Weltordnung besteht also nicht sowohl trotz alles freien Einzelwirkens, als vielmehr *durch* dasselbe vermittelt, nicht auf Grund eines ein für alle mal Festgestelltseins (als „prästabilirte Harmonie") und ebensowenig mit Hülfe eines immer wiederholten Hergestelltwerdens durch nachbessernde Eingriffe einer besondern Ursache außer und neben ihr, sondern einfach durch die unüberwindliche Selbsterhaltungskraft des Einen Willens des Ganzen, der über alle Sonderwillen übergreift und ihnen allen als das harmonisirende Gesetz und Band, als die centripetale Kraft, als die organisirende Vernunft innewirkt. „*Nemesis*" oder gleichmachende, ausgleichende Ordnung nannten sie die Alten, und wir erkennen in ihr die *Gerech-*

tigkeit des seine heilige Ordnung aufrechthaltenden Willens der göttlichen Regierung.

Hierin liegt nun schließlich auch das relative Recht, welches der Vergeltungsglaube unter gewissen Restriktionen in der Theodicee doch immer behaupten wird. Haben wir ihn oben als prinzipiellen Gesichtspunkt für die Erklärung der Weltübel überhaupt und der Naturübel insbesondere zurückweisen müssen, so läßt sich doch nicht verkennen, daß die geselligen Uebel im Allgemeinen allerdings auf menschlicher Verschuldung beruhen und daß der im großen Ganzen des geselligen Lebens wahrnehmbare Zusammenhang von Schuld und Schicksal thatsächlich die Energie der sich selbst behauptenden sittlichen Weltordnung, das Walten also des gerechten Gotteswillens darstellt. Aber wohl verstanden! nur im großen Ganzen der Weltgeschichte und annähernd in den größeren geschichtlichen Lebenskreisen läßt sich ein unmittelbarer Zusammenhang und ein entsprechendes Verhältniß von Schuld und Schicksal wirklich durchgehend wahrnehmen, im Besondern aber des einzelnen Menschenlebens keineswegs. Hier vertheilen sich vielmehr die geselligen Uebel ganz ebenso wenig wie die natürlichen nach persönlichem Verdienst, sondern unzähligemal hat der Unschuldige unter fremder Schuld zu leiden, während ebenso oft die eigentlich Schuldigen verhältnißmäßig ungestraft davonkommen. Auch bei solchem Unglück, welches auf der Gesammtschuld Vieler, eines ganzen Volkes, eines Zeitalters, eines Standes u. dgl. beruht, sind die am meisten darunter Leidenden gewöhnlich nicht auch die am meisten dabei Verschuldeten, sondern es müssen z. B. erfahrungsmäßig die Kinder und Enkel büßen für die Sünden der Väter, die Völker für die Leidenschaften der Fürsten, die verführten Massen für den Uebermuth und Irrwahn der Führer u. dgl. Diese unleugbare Thatsache hat von jeher den Hauptanstoß für die Theodicee gebildet; es schien diese Unverhältnißmäßigkeit von Verdienst und Erleiden mit dem Glauben an eine gerechte Vorsehung unverträglich. Für uns ist indeß dieser Anstoß schon durch alles Bisherige gehoben. Denn offenbar ist das Mißverhältniß zwischen Schuld und Uebel nicht schwieriger zu rechtfertigen und nicht anders mit der göttlichen Vorsehung zu reimen, als schon das Dasein von Schuld und Uebel überhaupt. Wer sich das Walten der Vorsehung in der Art vorstellt, daß dieselbe die einzelnen Vorgänge nicht blos mittelst des gesetzmäßigen Zusammen-

hangs des Ganzen, sondern unmittelbar in ihrer Besonderheit durch gesetzlose freie Allmacht bestimme, der freilich wird nicht nur in neunundneunzig unter 100 Fällen vergebens fragen, warum denn Gott dieses und jenes Uebel, das einen oder gar viele Unschuldige getroffen und manches Lebensglück zerstört hat, nicht lieber durch sein wunderbares Eingreifen verhindert habe, da er dies doch thun könnte? sondern er wird auch schon vor der allgemeinen Frage rathlos stehen, warum Gott überhaupt die mit seiner Güte streitenden Uebel und das mit seiner Heiligkeit streitende Böse in der Welt zulasse, wenn er es ja doch kraft seines allmächtig-freien Willens verhindern kann? Hingegen fällt diese Frage sofort als eine grundlose in sich selbst zusammen, sobald man sich die metaphysische Unvermeidlichkeit der Uebel und des Bösen klar gemacht hat. Mit dieser Einsicht ist dann aber auch als unabweisliche Consequenz die Aufgabe gestellt, von dem allmächtigen göttlichen Wirken sich einen richtigeren Begriff zu bilden, als wie er in dem populären Vorsehungsglauben vorausgesetzt ist. Herrscht im Einzelnen der Welt die Nothwendigkeit des gesetzmäßigen Causalzusammenhangs endlicher Wirkungen und beruht eben darauf die Erklärung und Rechtfertigung der Uebel: so wird offenbar dies Einzelne nicht mehr unmittelbar als solches auf die freie Verfügung des göttlichen Willens zurückzuführen und wird nicht mehr der weltregierende Wille als freie Einzelursache den natürlichen Ursachen zur Seite zu stellen sein, so daß bald sie ihn bald wieder er sie beschränken und aufheben würde. Sondern es ist dann das allmächtige Wirken Gottes davon zu verstehen, daß sein Wille als der einheitliche Grund allen besonderen Ursachen innewirkt und in dem Ganzen des gesetzmäßigen Verlaufs ihrer Wirkungen zur vollen Erscheinung kommt. So bestätigt sich uns von hier aus, von der erfahrungsmäßigen Betrachtung der Welt und ihrer Uebel, das was sich uns oben aus der Gottesidee selbst ergeben hatte: daß die Freiheit des göttlichen Willens und die Nothwendigkeit des Seins nicht außer- sondern ineinander zu denken seien. Kommt aber so der göttliche Wille nur im Ganzen der Welt zur unmittelbaren und unbedingten Erscheinung, so ist folgerichtig die Güte und Weisheit desselben zunächst eben auf dieses Ganze der gesetz- und zweckmäßigen Weltordnung zu beziehen, wird also von dem nur im Einzelnen liegenden Uebel nicht getroffen noch widerlegt; es wird also insbe-

sondere auch die Wahrheit, daß die Natur als dienendes Mittel für das Geistesleben zweckmäßig eingerichtet ist, dadurch nicht umgestoßen, daß freilich im Einzelnen oft genug die Wirkungen der Naturursachen für die geistigen Wesen und ihre Zwecke zu Hemmungen und Uebeln ausschlagen. Und ebenso sehen wir dann die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zwar unbedingt in der Begründung und Erhaltung der sittlichen Weltordnung im Ganzen der menschlichen Geschichtsentwicklung offenbar werden, ohne sie jedoch verantwortlich machen zu wollen weder für das Böse, das im Einzelnen von der endlichen Freiheit und ihrem Werdeprozeß unzertrennlich ist, noch auch für das Mißverhältniß zwischen Schuld und Schicksal, das sich aus der natürlichen Verkettung von Ursache und Wirkung im Weltverlauf ebenso nothwendig im Einzelnen ergiebt, wie die Naturübel unvermeidlich sind in einer Welt endlicher sinnlicher Existenzen, unbeschadet dessen, daß die Natur im Ganzen als dienendes Mittel für das Geistesleben zweckmäßig geordnet ist.

Doch bleibt hier noch eine Frage: kann denn nun die Gewißheit, daß die Vorsehung im Ganzen der Welt allen Widerstreit des Einzelnen zur Harmonie aufhebe, auch den einzelnen Menschen in seinen besonderen Lebenserfahrungen beruhigen? Was hilft es ihm, wenn der Weltzweck sich im großen Ganzen realisirt, sein Leben aber im kläglichen Schiffbruch enden müßte? Das erinnert uns, daß allerdings die metaphysische Betrachtung des Uebels vom Standpunkt des Weltganzen und seiner Nothwendigkeit noch nicht genügt, sondern ihre Ergänzung finden muß in der teleologischen Betrachtung. Durch die Uebel der Welt wird nicht blos der Bestand der Ordnung und die fortgehende Zweckerfüllung des Ganzen nicht aufgehoben, sondern auch der Lebenszweck des einzelnen Menschen ist von ihnen nicht abhängig, um so weniger, je höher und reiner er verstanden wird. Der unbedingte Zweck und das höchste Gut des Menschen liegt eben nicht in seinem sinnlichen Wohlsein, sondern in seiner religiös-sittlichen Bestimmung: in der Einheit mit dem guten und vernünftigen Willen Gottes Herr seiner selbst und der Welt zu werden, frei von ihrer fesselnden Lust und drückenden Last, in Demuth ergeben unter ihre Geschicke und in Liebe hingegeben an ihre Aufgaben. Für diesen Zweck unserer vernünftigen Freiheit in der Liebe Gottes sind die Uebel der Welt nicht blos kein Hinderniß, sondern geradezu ein För-

derungsmittel; indem in ihnen der Eigenwille thatsächlich die Nichtigkeit seiner partikulären Bestrebungen und Zwecke zu erfahren bekommt, wird ihm diese widerwillige Hemmung zum Anlaß seiner freiwilligen Beugung und Ergebung unter den höheren Willen der Weltregierung; und aus dieser Ergebung, dem schmerzlichen Sterben des selbstischen Ich, ersteht dann das neue Leben des freudigen und vertrauensvollen Gehorsams, der liebenden Hingabe des freien Einzelwillens an den Willen Gottes und an die Zwecke seiner Regierung, an das wahre Wohl der Menschheit. Da werden dann besonders die geselligen Uebel aus Hemmungen der Freiheit gerade zu Reizen der sittlichen Thatkraft und zu Anzeichen der jeweiligen sittlichen Aufgaben. Der Tüchtige, der sich die Förderung des Guten und Ueberwindung des Schlechten in der Welt, diesen Zweck Gottes, zu seinem eigenen Lebenszweck gesetzt hat, er wird vor der Schwierigkeit der zu überwindenden Hindernisse und vor der Häufung der ihn dabei bedrohenden Gefahren und Uebel nicht zurückschrecken, sondern nur seine Thatkraft für den guten Kampf verdoppeln, je gefährlicher die Feinde werden. Aber wie ja der tapferste Kämpfer am meisten den Wunden ausgesetzt ist, so hat auch in der sittlichen Welt derjenige immer am schwersten unter dem geselligen Uebel, unter Thorheit und Bosheit der Welt zu leiden, der am tüchtigsten und wirksamsten dagegen kämpft. So erklärt sich dieses dem Vergeltungsglauben so anstößige Mißverhältniß zwischen Verdienst und Schicksal auf dem Standpunkt der höheren sittlichen Betrachtung ganz von selbst, und es erklärt sich nicht blos, sondern das Aergerniß findet von hier aus auch seine einfache praktische Lösung: dem wackern Streiter Gottes verwandeln sich die Wundenmale, die er im guten Kampfe davongetragen, in ebenso viele Ehrenmale, deren er sich vielmehr rühmt als schämt, und selbst sein äußeres Erliegen sieht sein hoffender Glaube als Opfer an, das er der guten Sache um so williger bringt, da er weiß, daß es sich in der Folge reichlich belohnen und aus des Einen Schmerzenssaat eine Freudenernte für Viele erwachsen wird, deren Vorausempfindung auch das Opfer schon leicht macht. So wird das im frommen Sinne aufgefaßte und erduldete Uebel des Einen nicht blos ein Mittel zu seiner eigenen höchsten Zweckerfüllung, seinem persönlichen Heile, sondern auch zum Heile Anderer. Das ist die Wahrheit, die ethisch-teleologische Wahrheit an der Idee des stellvertretenden Leidens des

Gerechten zum Besten der Sünderwelt. In diesem Sinne ist's gemeint, wenn der johanneische Christus sich mit dem Samenkorn vergleicht, das in die Erde fallen und ersterben müsse, um viele Frucht zu bringen;*) wenn ein Apostel Paulus sich am liebsten seiner Leiden und Schwachheit rühmt, weil darin Gottes Kraft und Christi Leben sich am herrlichsten auch für die Gemeinde offenbare; in diesem Sinne gilt überhaupt, was er als die christliche Grundanschauung von der göttlichen Weltregierung ausspricht: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken".**) Und um zu zeigen, wie in diesem Gedanken die höchste Frömmigkeit aller Religionen einstimmig zusammentrifft, will ich noch eine Parallele hier beifügen aus der Mystik des islamitischen Dichters Dschelaleddin Mewlana Rumi***):

„Jener Knechte Seligkeit ich jetzt verkünd'
Die mit nichts mehr in der Welt im Kampfe sind.
Leicht die Frommen vor den Andern werden kund,
Denn ihr Mund ist stets nur ein Gebetesmund.
Vor Verhängniß fliehen, ihnen Sünde dünkt,
Süßigkeit nur ihnen das Verhängniß bringt.
Gut und Bös, was auch geschehn, ist ihnen gleich,
Weil vergöttlicht worden ist ihr Geisterreich.
Beten: Ach Herr, wende dies Verhängniß ab,
Sünde ihnen gegen den ist, der es gab.
Da nun Sein Verhängniß unser Wille ist,
Tod und Leben gleicherweis' uns Freude ist . .
Sag nun selbst, ob, wer also beschaffen ist,
Solchem nicht ein jedes Wesen Diener ist?
In's Gebet sich darum nur ein solcher fügt,
Weil auch darin seines Herren Wille liegt.
Denn dem all' sein Sinnen nur auf Gott hingeht,
Nicht aus Eigenliebe spricht der sein Gebet.
Als die Fackel Seiner Lieb' entbrannt,
Ward die Eigenliebe ihm zu Asch verbrannt.
Seine Gottesliebe Höllenflamme ist,
Die im Augenblicke seine Selbstsucht frißt."

---

*) Joh. 12, 23 ff.

**) 2. Cor. 12, 9 ff. 4, 7—18. Röm. 8, 28—39.

***) Nach Tholuk's Blüthen morgenländischer Mystik, S. 179 ff., 161. Man mag auch die obigen Citate aus Plato, Seneka und Epiktet (S. 498 ff.) dazu wieder vergleichen.

— „Bei des Thoren Leid ein Band sein Herz umschließt
Daß sein Herz er nimmer in Gebet ergießt,
Pharo'n gab an Gütern Gott, was er begehrt,
Nur der Liebe süßer Schmerz ward ihm verwehrt:
Denn das wisse! Liebesschmerz und Thränenguß
Giebt Er Freunden nur als seinen Liebeskuß.

Fünftes Hauptstück.

Der Offenbarungs- und Wunderglaube.

Mit dem Gottesglauben und Gottesdienst ist überall auch schon der Offenbarungsglaube gegeben, denn wie könnte der Glaube an Gott entstehen und bestehen ohne Wahrnehmung seiner Offenbarung? und was sollte der Gottesdienst bezwecken, wenn nicht die Erfahrung der hülfreichen Offenbarung Gottes? Ein doppeltes aber ist es, was die Menschheit von Anfang in der Offenbarung der Gottheit suchte und fand: Orientirung in der Welt und Sieg über die Welt, jene durch Ergänzung des mangelhaften menschlichen Wissens mittelst göttlicher Aufschlüsse (Orakel, Weissagung), diese durch Ergänzung des mangelhaften menschlichen Könnens mittelst göttlicher Machtakte (Wunder, Heilsthaten). Daß diese beiden Seiten der göttlichen Offenbarung von Anfang schon äußerlich meist irgendwie verbunden sind, liegt in der Natur der Sache, da ja die richtige Orientirung über die Weltlage auch schon der halbe Sieg darüber ist und das Vorauswissen des Bevorstehenden auch das rechte Vorausbereitsein und zweckmäßige Handeln ermöglicht, überdies auch die göttlichen Aufschlüsse vielfach durch äußere Zeichen vermittelt sind, welche als Akte der überirdischen Macht die menschliche Aufmerksamkeit erregen. Wir werden also zum voraus schon vermuthen dürfen, daß diese in der Natur der Sache begründete Verknüpfung beider Seiten der göttlichen Offenbarung von Anfang schon einen Hinweis darauf enthalte, daß die Wahrheit beider Seiten in ihrer wahren, also wahrhaft unmittel-

baren und inneren Einheit zu suchen sein werde. Sehen wir zu, wie die Entwicklung dieses zweifachen Vorstellungskomplexes in der Geschichte von beiden Seiten her auf diese ihre Einigung abzielt!

Die Offenbarung der Gottheit durch Wissensaufschlüsse hat man von jeher in einer doppelten Form der Mantik gefunden: in einer mittelbaren, durch äußere Zeichen, die erst der Deutung bedürfen,*) vermittelten, und einer unmittelbaren, auf innerer Eingebung beruhenden. Solche Zeichen, die man als göttliche Kundgebungen über verborgene Dinge der Gegenwart oder namentlich der Zukunft deutete, fand man in den verschiedenartigsten Vorkommnissen nicht blos außerordentlicher sondern auch ganz ordinärer Art, in dem Staunen erregenden Seltenen wie in dem alltäglichsten Zufall. Während die gelehrte Priesterschaft in Chaldäa auf den Lauf der Sterne achtete und aus ihren gegenseitigen Annäherungen und Entfernungen den Gang der Erdengeschicke ablesen zu können meinte, so machten sich's Griechen und Deutsche bequemer, indem sie aus der heiligen Bäume Rauschen der Götter Flüstern vernahmen und in den heiligen Vögeln, die zur Rechten oder Linken vorüberflogen, vom Himmel gesandte Boten bedeutsamer Kunde erblickten; die Etrusker und Römer suchten den Wink der Götter in den blutigen Eingeweiden der Opferthiere; wieder andere Völker, wie Araber, Hebräer, auch Chinesen benutzten als Orakel das Looswerfen mit heiligen Steinen oder Stäben. Eine spätere Form des Zeichenorakels war das Nachschlagen in heiligen Büchern; als solche dienten den Römern die sogenannten sibyllinischen Bücher, den Griechen ihre Dichter, den Christen später die Bibel oder Heiligenlegende (στιχομαντεία, sortes Sanctorum). Ueber die Möglichkeit solcher Zeichendeutung machte sich natürlich das höhere Alterthum noch keine Gedanken: weil man die göttlichen Aufschlüsse über verborgene Dinge forderte, so fand man sie selbstverständlich in den beliebigsten Zufällen, an welche sich mittelst irgend welcher psychologisch motivirten Ideenassociation irgend eine Bedeutung anknüpfen ließ. Erst die Philosophen waren es in Griechenland, welche aus Gründen des wissen-

*) Sofern diese Deutung auf Kunstfertigkeit beruht, nennt Cicero (de divin. I, 18, 34) diese Mantik „die künstliche" und stellt ihr die unmittelbare als „die natürliche" gegenüber. Aber die Theilung ist accidentiell, daher nicht so zutreffend, wie die obige.

schaftlichen Denkens das Recht dieser Mantik in Zweifel stellten, wie in Israel die Propheten dasselbe thaten aus Gründen der geläuterten Frömmigkeit. Nach dem Vorgang des Xenophanes hat die Schule Epikur's das ganze Zeichenwesen prinzipiell als Unsinn verworfen; es widersprach ebensosehr ihrer Physik, welche in allem Geschehen die gesetzmäßige Folge des Mechanismus der Atome erblickte, wie ihrer Theologie, nach welcher die Götter in himmlischen Regionen ihr seliges Dasein führen sollten, ohne sich das Geringste um die irdischen und menschlichen Angelegenheiten zu bekümmern. Eben diese deistische Irreligiosität, welche bei der epikureischen Verwerfung der Zeichendeutung neben der verständigen Weltbetrachtung in's Spiel kam, schreckte Philosophen von so lebhaftem religiösem Interesse, wie die Stoiker, von solcher Aufklärung zurück und trieb sie auf die Irrpfade jener halb mystischen und halb sophistischen Rechtfertigung des Aberglaubens, wie sie in alten und neuen Zeiten einer konservativen Spekulation sich nur zu oft und zu leicht anhängt.

Wichtiger für die Religionsgeschichte, weil entwicklungsfähiger ist die andere Form der Mantik: die unmittelbare, auf innerer Eingebung beruhende. Am allgemeinsten ist der Glaube an die divinatorische Bedeutung der Träume. Sie gelten allen Naturvölkern als vornehmlichste Form der Götteroffenbarung. Die Indianer in Amerika z. B. unternehmen nichts von Bedeutung, ohne im Traum über den glücklichen Erfolg vergewissert zu sein, und sie bringen die größten Opfer willig, wenn ein Traum sie dazu aufgefordert hat, da sie glauben, daß Ungehorsam gegen solche Götterstimme unfehlbar den Tod zur Folge haben würde. Lassen sich die Träume nicht wörtlich erfüllen, so erklärt man sie allegorisch, um doch irgendwie ihnen nachzukommen. Doch kann es wohl auch geschehen, daß gegen die allzu mißliche Aufforderung einer Traumoffenbarung Gegenordre in einem andern Traum gefunden wird. Auch in Griechenland war es eine der gewöhnlichen Arten, den Rath der Götter zu holen, daß man in den Tempeln schlief und den Traum, den man da träumte, als ihre Eingebung ansah. Wie allgemein dieser Glaube auch bei den Hebräern war, zeigt eine Menge bekannter Erzählungen von Traumoffenbarungen im Alten und Neuen Testament. — Die mit dem Traum nächstverwandte Form von Offenbarung ist das ekstatische Schauen. Der Zustand der Verzückung, Ekstase galt den Alten und

gilt noch jetzt den Wilden als Wirkung eines Gottes oder höheren Geistes, der im Menschen zeitweilig einwohne („Enthusiasmus“) und sich seiner als Offenbarungswerkzeugs bediene, wobei der eigene menschliche Geist völlig passiv sich verhalte. Wegen der Aehnlichkeit der Erscheinungen hielt man allgemein auch den Wahnsinnigen für göttlich inspirirt und den Dichter und Seher für eine Art von Wahnsinnigen.

Auf dem verzückten Schauen beruhten die bedeutendsten der öffentlichen Orakel des Alterthums, wie namentlich des pythischen Apollo zu Delphi. Das Organ der Offenbarung war hier die Priesterin des Gottes, die durch Dünste, welche aus einer Erdschlucht aufstiegen, in den ekstatischen Zustand versetzt wurde, in welchem sie auf die gestellten Fragen in räthselhaften Worten antwortete, die erst der Redaktion durch die am Tempel angestellten auslegenden Propheten und Dichter bedurften. Auch so noch hielten sich die Orakelsprüche meistens in dem bekannten dunklen Stile, welcher beliebige Deutung zuließ. Uebrigens war das delphische Orakel ein nationales Institut von hoher politischer Bedeutung, durch welches die Priesterschaft einen maßgebenden Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten ausübte; es wurde bei allen öffentlichen Unternehmungen wie Colonisationen, Städtegründungen, Einführung von Staatsverfassungen und Kriegsführung zu Rathe gezogen; seinen Sprüchen war z. B. die entschlossene Kriegsführung der Griechen in den Perserkriegen wesentlich zu verdanken. Daß ein so mächtiges politisches Institut auch willkürlich für politische Zwecke ausgebeutet, mißbraucht und bestochen wurde, ist natürlich; so haben oft die Tyrannen kleiner Städte ihren Staatsstreich durch das delphische Orakel sanktioniren lassen; aber auch zur Vertreibung der Pisistratiden aus Athen wirkten erkaufte Götterspruche mit. Als im Ringen Griechenlands mit der macedonischen Suprematie das delphische Orakel sich auf die antinationale Seite stellte, war dies das sicherste Zeichen für das Sinken des nationalen Geistes überhaupt, der in besseren Zeiten an diesem Orakel sein gleichsam officielles Organ gehabt hatte. Und so wirkte dann auch der äußere Zerfall der politischen Macht und Selbständigkeit der Griechen auf den Zerfall jenes Orakels zurück, das jetzt fast nur noch für Privatangelegenheiten zu Rathe gezogen wurde und so aus einem national-sittlichen Institut ersten Ranges zu einem priesterlichen Erwerbsmittel

im Dienste des Aberglaubens herabsank. Je mehr aber unter Rom's militärisch-juristischer Weltherrschaft die Bedeutung der öffentlichen Orakel schwand, desto mehr überflutheten professionelle Wahrsager, die im Dienste von Isis und Osiris, von Mithras und Dea Mater und anderen orientalischen Gottheiten zu stehen vorgaben, die römische Welt und beuteten das Offenbarungsbedürfniß der Völker und der Weisen mit gauklerischem Schwindel für ihren Nutzen aus.

Unter den Philosophen sind die Stoiker die ersten, welche eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Offenbarung durch Traum und Entzückung versuchten, indem sie dieselbe einestheils auf die allgemeine Gottverwandtschaft der menschlichen Seele, dieses Ausflusses des göttlichen Weltgeistes, zurückführten, anderntheils aber auch aus Götter-erscheinungen, die im Traum mit dem Menschen reden, herleiteten. Ersteres war in der stoischen Logoslehre begründet, hätte aber nur zur Annahme einer allgemeinen Offenbarung des göttlichen Logos in allem menschlich Wahren und Guten geführt, wie sich diese auch bei späteren Stoikern (Seneka, Mark Aurel) findet; hingegen die Rechtfertigung der einzelnen weissagenden Träume und Ahnungen ließ sich darauf nicht stützen, bedurfte also jener supranaturalen Erklärung, die den Stoikern durch die schon oben (S. 559) erwähnte Accommodation ihres Systems an den Volksglauben ermöglicht wurde. — Nicht weniger konservativ dachte gegenüber dem Volksglauben überhaupt und besonders in unserer Frage der platonisirende Plutarch, bei dem wir erstmals eine förmliche interessante Theorie der Offenbarung finden. Daß es Offenbarung gebe, ist ihm schon darum gewiß, weil wir ohne sie gar kein Wissen von der Gottheit haben könnten, das uns nur durch diese selber mitgetheilt sein kann. Das Wesen derselben denkt er als Zustand des Enthusiasmus, in welchem die Seele ebenso das Organ Gottes werde, wie sie den Leib zu ihrem Organe habe. Enthusiasmus ist ihm im Allgemeinen „eine Art von Raserei, die nicht ohne göttlichen Einfluß noch von selbst in dem Menschen entsteht, sondern die eine von fremder Ursache gewirkte Begeisterung ist, eine gänzliche Umkehrung des Verstandes und der Vernunft, die den Urspung sowohl als die Bewegung von einer höheren Kraft erhält; — diese Erschütterung der Seele heißt Enthusiasmus wegen der Gemeinschaft und Theilnehmung an einer göttlichen Kraft. Ein Theil des Enthusiasmus beschäftigt sich mit der Weissagung und kommt

von der Begeisterung und Eingebung des Apollo, ein anderer äußert sich bei den Bacchusfesten und kommt von Bacchus her".*) Sofern jedoch beim prophetischen Enthusiasmus die menschliche Seele sich nicht rein nur passiv, sondern nach ihrer besonderen Art zur göttlichen Einwirkung empfänglich verhält, so „scheint das, was man Enthusiasmus nennt, eine Vermischung zweier Bewegungen zu sein, der einen, die (von außen) in der Seele gewirkt wird, und der andern, die schon in der Natur der Seele liegt."**) Daher kann auch der Erfolg kein völlig vollkommener sein; denn wie jedes Ding nur eben soweit, als es seine eigenthümliche Natur mit sich bringt, zum Ausdruck und Werkzeug einer Idee zu brauchen ist, immer also der Idee durch das sie ausdrückende Mittel Fremdartiges und Fehlerhaftes beigemischt wird: ebenso kann auch die Seele der Pythia bei den Bewegungen des Gottes nicht völlig unbewegt und ruhig bleiben, sondern wird durch die der menschlichen Seele natürlichen Leidenschaften wie ein Schiff auf dem Meere herumgetrieben. Hieraus, aus diesem immer unvollkommenen menschlichen Antheil an der „gemischten Bewegung", erklärt sich also Plutarch die jeweilige Unvollkommenheit und den zeitlichen Wechsel in der Weise der pythischen Offenbarung. Und ich meine, daß dies ein sehr scharfsinniger und noch heute für den Offenbarungsbegriff beachtenswerther Gedanke des alten Platonikers sei. Ferner macht er sehr gut darauf aufmerksam, daß zwar die offenbarende Gottheit sich der Mittelursachen bediene, sowohl sinnlicher, wie der Erddünste zu Delphi, als auch übersinnlicher, wie der die Naturkräfte beherrschenden Geister, daß aber darum doch das eigentlich wirksame letzte Prinzip nur die Gottheit selbst sei; das eine hebe das andere keineswegs auf, sofern man nur hier, wie ja auch sonst überall, ordentlich unterscheiden müsse zwischen der wirkenden Ursache, von welcher, und den Mittelursachen, durch welche etwas geschehe.***) Auch dies ist — mutatis mutandis — noch heute eine für diese Fragen höchst bedeutsame Bemerkung. Endlich verwirft Plutarch auf's entschiedenste die populäre Meinung von einer ganz unvermittelten göttlichen Eingebung als ebenso unverständig wie der Gottheit unwürdig: „Nichts ist abgeschmackter und kindischer als die

*) Plutarch: „Ueber die Liebe".
**) „Ueber das pythische Orakel".
***) „Ueber den Verfall der Orakel".

Meinung, daß die Gottheit, sowie etwa die Bauchredner, in den Leib der Wahrsager dringe, aus ihnen rede und Mund und Stimme derselben wie Instrumente brauche, durch welche sie sich in Angelegenheiten der Menschen mischt und dabei weder ihrer Hoheit schont noch die Würde und Größe ihrer Macht behauptet." Mit dieser Einsicht, daß ein direktes und unvermitteltes Einreden Gottes einer wahren Gottesidee widerspreche, hat Plutarch manche christliche Theologen aller Zeiten beschämt.

Während also Plutarch in der Offenbarung noch ein wirkliches Ineinander von Göttlichem und Menschlichem und also auch ein selbstthätiges Mitwirken des letztern zum Erfolg annimmt, läßt dagegen Philo — entsprechend der von ihm auf die Spitze getriebenen dualistischen Transscendenz des Göttlichen — das Offenbarungsorgan oder den Propheten in einem solchen Zustand der Ekstase sich befinden, bei welchem das Menschliche völlig verschwindet vor dem alleinwirksamen göttlichen Subjekt. Anknüpfend an die Stelle: „Um Sonnenuntergang kam eine Verzückung über Abraham" (Gen. 15, 12) führt er seine Theorie von der prophetischen Ekstase aus.*) Er schickt die Bemerkung voran, daß nur den Frommen, aber auch jedem Trefflichen der heilige Logos die Prophetie zu Theil werden lasse, denn der Prophet rede nicht sein Eigenes, sondern lauter Fremdes, das ein Anderer (durch ihn) laut werden lasse, daher stehe es nur den Weisen zu, ein tönendes Organ Gottes zu sein, das von seiner Hand unsichtbar berührt und gespielt werde (wie ein Musikinstrument). Dann aber führt er näher aus, daß der Zustand des prophetischen Enthusiasmus trefflich angezeigt werde durch die Worte: „Um Sonnenuntergang". Unter der Sonne sei nehmlich unser menschliches Bewußtsein (νοῦς) verstanden, da ja das Denken dasselbe in uns sei, was die Sonne als Lichtträger in der Welt. „Solange nun unser Bewußtsein helle ist und Tagesklarheit über die ganze Seele ergießt, sind wir bei uns und nicht im Zustand des von Gott ergriffenseins (οὐ κατεχόμεθα); wenn aber jenes untergeht, dann überfällt uns die göttliche Ekstase und verzückte Begeisterung. Denn solange das göttliche Licht scheint, geht das menschliche unter, und wenn jenes untergeht, erhebt sich dieses wieder. Dies ist es, was beim prophetischen

*) Quis rer. div. haeres, 52 f. (M. 510 f.)

Zustand stattfindet. Unser bewußtes Ich wandert aus bei der Ankunft des göttlichen Geistes und zieht erst nach seiner Entfernung wieder ein. Denn nicht ziemt es sich, daß Sterbliches mit Unsterblichem zusammenwohne. Daher hat der Untergang des Verstandessinnes und die damit entstandene Finsterniß die Ekstase und gotterfüllte Begeisterung erzeugt. Wenn der Prophet zu sprechen scheint, ruht er in Wahrheit und ein Anderer bedient sich seiner Sprachwerkzeuge, seines Mundes und seiner Zunge, um kundzugeben, was er will. Mit unsichtbarer Kunst diese Werkzeuge handhabend, läßt er sie von Wohllaut und Harmonie erklingen". An die Erzählung von dem Traum Jakobs (Gen. 28, 11) knüpft er dieselben Gedanken: „Solange unsere Vernunft die übersinnliche und unser Sinn die sinnliche Welt fest zu erfassen und auf der Höhe zu wandeln meint, solange bleibt uns der göttliche Logos ferne; wenn aber beide ihre Schwachheit erkennen und gewissermaßen in die Verborgenheit untertauchen, dann tritt alsbald der wahre Logos auf und besetzt ihre Stelle in der Seele, welche sich selbst aufgiebt und den sie von außen besuchenden (Logos) in der Stille erharrt".*) Und dabei unterscheidet Philo noch zwischen der Einwohnung des höchsten Gottes und Weltherrschers selbst, die nur den völlig gereinigten Geistern zu Theil werde, und der der göttlichen Mittelwesen und Gesandten (λόγοι καὶ ἄγγελοι), welche zu den noch in der Reinigung begriffenen Seelen herabkommen und sie zu sich hinaufziehen, sie mit Tugendblicken erleuchtend. „Da nun offenbar alles Schlechte aus der Behausung ausziehen muß, damit der Eine Gute einziehe, so bemühe Dich, o Seele, Gottes Behausung und heiliger Tempel zu werden, aus äußerster Schwäche zur Kraft, aus Machtlosigkeit zur Macht, aus Unverstand zur Einsicht, aus Fehltritten zur Besonnenheit Dich erhebend!"**) — Diese Offenbarungstheorie ist einerseits schroff supranaturalistisch, in der Art wie die Form der Inspiration gedacht wird: als unvermittelt göttliches Wirken mit völliger Absorption des Menschlichen; andererseits aber zugleich ganz rationalistisch insofern, als sie die Offenbarung nicht auf einzelne geschichtliche Personen und Ereignisse beschränkt, sondern allen Menschen, die sich durch religiös-sittliche Entselbstung und Rei-

*) De somniis I, 19 (M. 638).
**) De somniis I, 23 (M. 643).

nigung dafür empfänglich machen, zu Theil werden läßt. Verräth sich in letzterer Seite die Consequenz des stoischen Immanenzstandpunkts und der universalistischen Logoslehre, so in ersterer der Dualismus des platonischen Idealismus und der judaistischen Transscendenz. — Uebrigens ist diese philonische Lehre von der Ekstase noch weiter ausgeführt und zur Spitze des ganzen Systems gemacht worden vom Neuplatonismus; die Kluft, die nach dieser Philosophie zwischen dem Urwesen und dem Endlichen gähnt, ist nur dadurch zu überwinden, daß die Seele sich selbst von aller Endlichkeit befreit, um unmittelbar mit dem Unendlichen eins zu werden. Dies geschieht durch völlige Zurückziehung von allem Aeußeren, Vertiefung in sich selbst, Vergessen zuletzt auch seiner selbst, Verschwinden alles Denkens, Wollens und Bewußtseins, Zerfließen des ganzen Selbst in trunkener Hingabe an die Gottheit, deren beseligendes Licht eben dann in der Seele aufleuchtet, wenn diese durch völlige „Vereinfachung" d. h. Selbstentleerung jedes natürliche Licht in sich ausgelöscht hat. Da in diesem verzückten, gotttrunkenen Zustand jedes bestimmte Bewußtsein sowohl Gottes wie seiner selbst aufhört, so wird dadurch weder eine bestimmte Erkenntniß Gottes noch sonst irgendwelches höhere Wissen gewonnen;*) insofern gehört diese ganze Theorie weniger unter die Lehre von der „Offenbarung" — denn offenbar wird in diesem Auslöschen alles Bewußtseins gerade gar nichts — als unter die praktische (und zwar mystisch-asketische) Erlösungs- und Heilslehre.

Eine völlig andere Entwicklung hat mit der Prophetie selber auch die Ansicht von der prophetischen Offenbarung im Volke Israel gehabt. Zwar liegen auch die Ursprünge dieser so eigenartig gewordenen Prophetie in der volksthümlichen Wahrsagung der Hebräer, die von der anderer Völker sich weder nach Form noch Inhalt anfangs wesentlich unterschieden hat. Auch die ältesten hebräischen Seher hießen „Verzückte, Rasende" wegen der ekstatischen Form ihres Schauens. In den Vereinigungen derselben („Prophetenschulen") wurde dieser Zustand durch sinnliche Mittel wie Musik und Tanz hervorgerufen, wie dies noch jetzt im Orient bei den Fakirs und Derwischen Sitte ist; auch das Ansteckende, das dieser Zustand religiöser Schwärmerei jederzeit hat, geht aus dem Beispiel des unter

*) Zeller, Griechische Philosophie III, 2, S. 551 ff.

die Prophetenschüler gerathenen Saul hervor.*) Auch der Inhalt dieser ältesten hebräischen Prophetie war von dem der sonstigen Mantik nicht verschieden; ein Saul geht zum „berühmten Gottesmann" Samuel, zu fragen, wo er seines Vaters Eselinnen wiederfinden könne; ein David fragt vor dem Kriegszug gegen die Philister über den Erfolg des Unternehmens und erhält einen glückverheißenden Orakelspruch; vom Seher Elisa besonders werden Wahrsagungen und Wunder von ganz ähnlicher Art wie die der heidnischen Wahrsager und Zauberer in größerer Menge berichtet.

Daß sich aus diesen Anfängen gleichwohl mit der Zeit in Israel etwas wesentlich Anderes, Gehaltreicheres entwickelte, hatte seinen hauptsächlichen Grund darin, daß die Propheten die Hauptträger der nationalen religiösen Idee, des Jahveglaubens, wurden. In den Prophetenschulen wurde der prophetische Enthusiasmus in den Dienst des Jahvismus gestellt und dadurch zu einem überaus wirksamen Faktor der politischen und religiösen Geschichte Israel's erhoben; „der Seher, an praktische Bestrebungen gewöhnt, der Staatsmann, dessen Auge geöffnet war für die großen Volksbedürfnisse (der Richter und Prophet Samuel) legte gleichsam die Hand auf den erwachten Enthusiasmus, um ihn zur Erreichung des Zwecks, den er in's Auge gefaßt hatte, mitwirken zu lassen".**) Zu stehenden Vereinen organisirt, in welchen der prophetische Geist im Sinn des nationalen Jahvismus gepflegt wurde, und von der Achtung und Liebe des Volks getragen, hatten die Propheten der ersten Jahrhunderte der Königsherrschaft eine große politische Bedeutung und waren nicht selten bei den eingreifendsten Ereignissen der Volksgeschichte (z. B. Einsetzung des Königthums, Theilung des Reichs, Absetzung und Einsetzung von Dynastieen) direkt oder indirekt betheiligt; sie spielten also in dieser älteren Zeit eine ganz analoge Rolle in Israel, wie die größeren Orakel, das delphische besonders, bei den griechischen Staaten. Aber eben diese allzu enge Verbindung mit der Politik, diese Stellung der Propheten (z. B. eines Elias und Elisa) als Führer der politischen Oppositionspartei war für reine Auffassung und Durchführung ihrer religiös-sittlichen Mission auf die Dauer nicht günstig. Wie das

*) 1. Sam. 10, 6—11. 19, 20—24.

**) Kuenen, Religion Israels, I, S. 192.

Priesterkollegium zu Delphi durch sein direktes Theilnehmen am Parteileben der Politik seine Autorität im Volk und seine religiöse Führerrolle allmälig einbüßte und letztere an die nicht zünftigen Dichter und Denker Griechenlands abtreten mußte, ebenso scheinen auch in Israel die eigentlichen Prophetenschulen allmälig hinter der Aufgabe der Zeit zurückgeblieben zu sein und, während sie zwar die große Menge noch immer für sich hatten, die reinigende und fortbildende Kraft für das religiös-sittliche Volksleben verloren zu haben, so daß sie vom 8. Jahrhundert an sich von den nicht zünftigen Sehern und Verkündigern des Wortes Gottes überflügelt und zurückgedrängt sehen mußten. Es ist sehr bezeichnend, daß der geisterfüllte Mann Gottes Amos, der Hirte von Thekoa, der von der Herde weg zum Propheten von Gott berufen wurde, sich ausdrücklich vor König und Priester dagegen verwahrt, er sei „kein Prophet noch Prophetensohn" d. h. gehöre nicht als zünftiges Mitglied dem ordentlichen Propheten-stand an und sei nicht in seinen Traditionen herangewachsen, seine Verkündigung beruhe vielmehr nur auf innerer Berufung und fließe auch nur aus unmittelbarer und ursprünglicher Offenbarung Gottes.

So tritt mit den ersten Propheten, von welchen wir schriftliche Aufzeichnungen besitzen, mit Amos und Hosea die Prophetie Israel's in ihre dritte und höchste Entwicklungsstufe. War sie ausgegangen von der ordinären Wahrsagerei, dann in den Propheten-schulen der ersten Königsjahrhunderte zum geschichtlich hochbedeutsamen politisch-religiösen Nationalorakel geworden, so erhob sie sich jetzt (vom 8. Jahrhundert an) endlich zum rein religiös-sittlichen Organ des idealen Volksgeistes, seines erhabenen Gottesbewußt-seins, seines unbestechlichen Gewissens und seiner unerschütterlichen Zukunftshoffnung. Für diese dritte und höchste Stufe der hebräischen Prophetie findet sich eine direkte Analogie nirgends in der Geschichte, eine indirekte aber allerdings an den Idealgestalten der gottbegeisterten Dichter und Denker Griechenlands (vom 6. Jahrhundert an). „Der israelitische Prophetismus ist in der That etwas ganz eigenartiges, so gut wie z. B. die griechische Philosophie. Wie der Ursprung der letztern sich allein aus dem Charakter und der Geschichte der Hellenen erklären läßt, so mußte auch zu der Entstehung und besonders zu der späteren Entwicklung des israelitischen Prophetismus die besondere Anlage von Israel und der wahrlich nicht alltägliche Gang seiner

Geschicke zusammenwirken. Doch wenn wir diese beiden in's Auge fassen, so erklärt sich auch jene einzigartige Erscheinung leicht".*)

Auf dieser höheren Stufe war nun auch die Form des prophetischen Bewußtseins nicht mehr (für gewöhnlich wenigstens) die außerordentliche der Verzückung, des ekstatisch-visionären Schauens, sondern es war ein Zustand höherer religiöser Begeisterung, der Enthusiasmus eines Solchen, der sich zwar von höherer Macht ergriffen, überwältigt, erfüllt und getrieben fühlt (nabi = κατεχόμενος = von Gott ergriffen, begeistert), der aber dabei doch seiner selbst mächtig und bei vollem klarem Bewußtsein bleibt, daher auch ganz wohl für die Ideen, die so übermächtig ihn erfüllen und nach einem Ausdruck ringen, die passendste, zweckmäßige, auch schöne Form zu suchen und zu wählen im Stande ist. „Dem Geiste der Gottesmänner ging bei voller Klarheit des Bewußtseins die Gewißheit göttlichen Willens auf; ihre Begeisterung war die gehobene Stimmung eines warmen und gesunden Seelenlebens, immerhin gewiß leidenschaftlicher, als die Zustände modern-europäischen Seelenlebens es mit sich bringen, aber für jene Zeit und jenes Volk das richtige Maß echter Begeisterung innehaltend".**) Eben darum aber, weil in solchem enthusiastischen Pathos das menschliche Ich sich doch nicht so selbstthätig, wie beim ruhigen Nachdenken, sondern dem Einfluß einer höheren Macht mehr passiv hingegeben fühlt, eben darum ist es sehr begreiflich, wenn solche Zustände überall, zumeist aber auf religiösem Gebiete, auf göttliche Einwirkung zurückgeführt werden. Haben wir dies schon bei den Griechen gefunden, so werden wir uns bei den hebräischen Propheten um so weniger darüber wundern, da hier die Gewohnheit, überall mit Ueberspringung der Mittelursachen direkt auf die letzte göttliche Ursächlichkeit zu rekurriren, auch dem Glauben an die göttliche Eingebung der prophetischen Rede günstig entgegen kam. „Wären die Ideen der Propheten die Frucht von Studien gewesen, dann hätten sie dieselben nicht wohl aus direkter höherer Eingebung erklären können. Allein dies war keineswegs der Fall. Der Israelit ist kein Philosoph. Plötzlich geht dem Propheten ein Licht auf über das, was unter bestimmten Umständen Pflicht ist; durch Intuition wird ihm die Be-

*) Kuenen, Religion Israels, I, S. 211. Vgl. H. Schultz, alttestamentliche Theologie I, S. 160.

**) H. Schultz, alttestamentliche Theologie II, S. 47.

deutung von diesem und jenem Ereigniß deutlich oder bildet er sich eine Vorstellung von dem zukünftigen Gang der Geschicke seines Volkes; die Ideen, für welche er streitet und eifert, stellen sich ihm vor als eine Macht, die ihn übermannt und beherrscht. So ist es denn höchst natürlich, daß er sie nicht als die Früchte seiner eigenen Geistesarbeit auffaßt, sondern sie direkt und unmittelbar auf Jahveh zurückführt".*) Um so näher lag dies, da doch auch jetzt noch die eigentlich ekstatisch-visionären Zustände, wo mit Unterdrückung des stetigen klaren Selbstbewußtseins die inneren Vorstellungen mit dem Schein der körperhaften Realität sich dem Gesichts- und Gehörsinn darstellen, noch oft genug bei den Propheten vorgekommen sein werden, was uns einzelne Erzählungen (z. B. die Prophetenweihe des Jesaia, Jes. 6) erkennen lassen. Solche Erlebnisse vermögen wir uns, bei den geläuterten psychologischen Kenntnissen der Gegenwart, sehr wohl natürlich zu erklären; wir wissen namentlich auch, daß in diesen Momenten des ekstatischen Schauens eigentlich nichts völlig Neues offenbar wird, sondern alle die Elemente, aus welchen sich das innerlich Geschaute bildet, schon vorher in der Seele lagen, und ihr energisches, körperhaftes Insbewußtseintreten durch die innere Spannung des gesteigerten Seelenlebens unter Dazutritt äußerer Reize und Zufälle sich überall leicht erklärt. Aber diese unsere psychologische Erklärung lag dem ganzen, zumal dem hebräischen Alterthum völlig fern. Der Prophet konnte daher visionäre Erscheinungen unmöglich anders denn als äußere Offenbarungen von unmittelbar göttlichem, wunderbarem Ursprung auffassen. Und damit war es von selbst gegeben, daß sie ihm als werthvolles Zeugniß seiner göttlichen Berufung also auch der Wahrheit seiner Ueberzeugungen und des Rechtes seiner Wirksamkeit erschienen; daß er folglich einen Werth auf „Gesichte" als die Legitimationszeichen des wahren Propheten legte; daß er dann endlich auch, wo sie sich nicht mehr in Wirklichkeit so leicht einstellten, doch es liebte, sie zur erhabenen Einkleidungsform seiner Reden zu machen. Besonders die späteren Propheten, wie Ezechiel, Sacharja, lieben diese Form. „Aber wenn wir die uns aus dieser Zeit berichteten Visionen betrachten, so können wir gar nicht zweifeln, daß sie vielfach nur dichterische Einkleidungen, und zwar bewußte sind, d. h. bestimmt,

*) Kuenen, Religion Israels I, S. 202 f.

eine geistige Wahrheit anschaulich in der dem Volke zugänglichen und liebgewordenen Form darzulegen. Bisweilen zeigen Wortspiele ganz deutlich diese Absicht oder die Einkleidung wird nur ganz lose festgehalten, so daß Jeder die eigentliche Absicht merken kann. Dann also sind die Offenbarungen nicht schon in der Phantasie als Bilder empfangen, sondern von der Phantasie zu Bildern umgeprägt. Sie sind dann der Parabel verwandt oder dem „Spruch". Ebenso sind die begleitenden symbolischen Handlungen zur Verstärkung des Eindrucks des gesprochenen Wortes auch nur eine rednerische dichterische Form, nur Einkleidung".*) — Wie sehr diese Form zu dem religiös-poetischen Stil des Semiten überhaupt gehört, also in seiner allgemeinen Anlage, seiner religiösen Vorstellungsweise wie seinem ästhetischen Sprachgefühl begründet sein muß, zeigt auch die genaue Parallele der Araber. Die obigen Bemerkungen über den wirklichen prophetischen Bewußtseinszustand sowie über die Einkleidungsform der prophetischen Reden lassen sich durchweg auch auf Muhamed anwenden, der dabei freilich die hebräischen Propheten auch schon zu Vorbildern hatte.

War schon das Reden der Propheten vor dem hörenden Volk ein begeistertes aber klarbewußtes Aussprechen der höheren Ideen nach der Weise jedes pathetischen Volksredners, so verhielten sie sich vollends bei ihrem Schreiben ganz ebenso wie jeder Schriftsteller. Zwar wußten sie auch die Aufzeichnung und Zusammenstellung ihrer Reden als zu ihrem höheren Berufe gehörig, sie fühlten auch hierzu einen als göttlichen Auftrag aufgefaßten Drang; und es war dies auch ganz in der neuen Stellung der Propheten vom 8. Jahrhundert an begründet, die nicht mehr blos augenblickliche politische Erfolge, sondern eine dauerhafte religiös-sittliche Reform des ganzen Volkslebens bezweckten; sie mußten wünschen, daß ihre Worte auch auf weitere Kreise als die der gegenwärtigen Hörer hinausdringen und für alle Zeiten Zeugniß ablegen von den ewigen Wahrheiten, die für jede Zeit gleichsehr ihre Gültigkeit und ihren Werth behaupten. Aber beim Ausführen dieses Geschäfts, zu dem sie göttlichen Beruf zu haben sich bewußt waren, arbeiteten sie natürlich ganz ebenso mit technischer Reflexion und mehr oder minder glücklichem Geschick, wie

*) H. Schultz, alttestam. Theol. II, S. 48 f. Vgl. Kuenen, a. a. O. I, S. 204.

jeder andere Schriftsteller, sie sammelten, hoben das Wichtigste hervor, ordneten, ergänzten es und überließen wohl auch die eigentliche Redaktion ihren schriftkundigen Begleitern und Schülern. Die älteren so entstandenen Schriftstücke wurden dann von Späteren nicht blos als Anregung zu ähnlichen Ideen, sondern theilweise auch nach der Ausdrucksform wieder benutzt und für ihre gegenwärtigen Bedürfnisse gleichsam als zweite Ausgabe umgearbeitet. Und so durchaus natürlich entstanden, wurden sie auch nicht anders betrachtet, weder von den Verfassern selbst noch von ihrer Mitwelt noch von ihren prophetischen Nachfolgern; erst das nachprophetische Schriftgelehrtenthum hat die Schriften der Propheten für eine wörtlich von Gott herrührende und unbedingt normative Autorität ausgegeben.

Wie die Form des prophetischen Bewußtseins auf dieser Entwicklungsstufe nur noch ausnahmsweise in ekstatisch-visionären Zuständen, so bestand auch sein Inhalt jetzt nur noch ausnahmsweise und nebensächlich in einzelnen Orakeln oder Wahrsagungen betreffend den Ausgang dieser oder jener Zeitangelegenheit.*) Das Wesentliche war jetzt die Verkündigung des göttlichen Willens als der sittlichen Norm für das praktische Volksleben und als der Stütze des religiösen Vertrauens und der tröstenden Hoffnung unter dem Unglück der Gegenwart. Die höhere Idee Jahveh's, seines sittlichen Wesens und seiner tieferen Beziehung zum Bundesvolk, wie sie ihnen selber als höhere und neue Erkenntniß aufgegangen war, dem Volke zu entwickeln und praktisch nahezulegen, das war Inhalt und Zweck der Prophetenrede. Aber wie ja ihnen selber diese höhere Erkenntniß nicht auf dem Wege theoretischen Nachdenkens, am wenigsten der metaphysischen Spekulation entstanden war, sondern als Wirkung praktischer Intuition, als Ergebniß des Eindrucks, welchen die thatsächlichen Geschichtserlebnisse und gegenwärtigen Zustände ihres Volks auf ihr persönliches reingestimmtes Gemüth ausübten, und der jeweiligen entsprechenden Reaktion, welche sie in diesem hervorriefen: so war auch die göttliche Wahrheit, die sie dem Volke zu verkündigen und für die Nachwelt aufzuzeichnen hatten, keineswegs eine abstrakte Lehre, allgemeine Theorie oder gar dogmatischer Lehrsatz über religiöse Fragen überhaupt,

*) Beispiele: Jesaia's Ausspruch über den Ausgang des bevorstehenden Krieges unter Ahas (Jes. 7, 16); Jeremia's Weissagung gegen Hananja (Jer. 28, 16 f.); des exil. Jesaia Weissagung über Cyrus und sein Vorgehen gegen die Exilirten.

sondern es waren unmittelbar praktische Wahrheiten, es waren die konkreten Consequenzen der Gottesidee, die Anwendungen und Auslegungen des heiligen Gotteswillens mit jedesmaliger konkreter Beziehung auf ganz bestimmte zeitgeschichtliche Verhältnisse, es war die paränetische, strafende und tröstende Beleuchtung und Deutung der geschichtlichen Gegenwart und Vorausahnung der Zukunft im Lichte des reinen und unveränderlichen Gotteswillens. „Die Prophetenreden bieten auch die allgemeinsten Wahrheiten niemals anders als in lebendigem Zusammenhang mit Zeit und Geschichte. Und die Zeitverhältnisse sind nicht etwa blos äußerlich das Gewand, welches an sich gleichgültig den sich gleichbleibenden Inhalt prophetischer Verkündigung umhüllte; sie sind im eigentlichsten Sinn mitbildende Faktoren für die Predigt der Propheten, gleichsam Stufen, auf welchen die Wahrheit tiefer in die menschlichen Verhältnisse Israels eingeführt wird .. Keine einzige Prophetenrede würde ohne den Verlust ihrer wesentlichen Schönheit, Wahrheit und Tiefe vom Boden ihrer Gegenwart abgetrennt gedacht werden können. Und dies Verhältniß, das von allen Prophetenworten schlechthin gilt, hat natürlich bei der Weissagung seine ganz besondere Geltung. Denn sobald die schaffende Einbildungskraft Bilder von Dingen hervorruft, welche über die Erfahrung hinausliegen, liefern ihr die Eindrücke ihrer Gegenwart Farben und Formen, in denen die großen Gedanken für die Zukunft Gestalt gewinnen können".*) In diesem Gebundensein an die wirkliche Geschichte ihres Volks liegt nun zwar einerseits die volksthümliche Kraft der hebräischen Prophetie, wodurch sie zu einer geschichtebildenden Macht ersten Ranges geworden ist, aber es liegt andererseits darin zugleich ihre partikuläre und temporäre Schranke und Bedingtheit. Die Ansichten, die der Prophet über das Verhältniß Gottes zu Israel und zu anderen Völkern auf dem Boden seiner Nationalreligion ausspricht, können nicht unmittelbar als allgemeingültige religiöse Wahrheit für die Menschheit gelten, ebensowenig als die Hoffnungen, die er unter Voraussetzung seiner Zeitlage und Volksbedürfnisse von der Zukunft hegte, als ein richtiges Vorauswissen der wirklichen Zukunft weder seines Volks noch der Menschheit überhaupt zu gelten den Anspruch erheben dürfen. Die bleibende Wahrheit ist auch hierbei immer nur

*) H. Schultz, alttestamentliche Theologie II, S. 54.

die in dem Geschichtlichen enthaltene und durch das Geschichtliche in's Licht des Bewußtseins erhobene ewige Idee selbst; und nur insoweit als ja freilich die ewigen Gesetze unter analogen äußeren Verhältnissen sich immer auch wieder in analogen Formen verwirklichen werden, haben die biblischen Weissagungen eine typische Wahrheit für alle Zeiten, wogegen von einer wörtlichen Erfüllung derselben sich kaum einmal, am wenigsten in der centralen Weissagung, der messianischen, etwas nachweisen läßt.

Die weitere Entwicklung des Offenbarungsglaubens von hier aus ist nun eine doppelartige: einerseits wird derselbe durch seine ausschließliche Beziehung auf die Schrifteingebung zum schroffsten, ungeistig-mechanischen Supranaturalismus verengt; andererseits aber wird er durch das christliche Bewußtsein der Gotteskindschaft und weiterhin durch die hellenisch-christliche Logoslehre geistig vertieft, gereinigt und erweitert; das Ringen dieser beiden durchaus heterogenen Strömungen mit einander geht durch die christliche Geschichte herab, findet übrigens auch in den andern Religionen, die auf heilige Schriften sich stützen, seine genau entsprechende Analogie.

Die Entstehung der dogmatischen Theorie von der Schriftinspiration ist bei den Israeliten geschichtlich leicht zu begreifen. Je geistesarmer sich die nachprophetische Zeit fühlte, desto mehr schaute sie zu den Urhebern der Schriften, aus welchen ihr die Fülle kräftigsten religiösen Geistes entgegentrat, als zu solchen Wesen empor, welche in völlig einzigartigem, schlechthin wunderbarem Verkehr mit der Gottheit gestanden und von ihr direkt ihre erhabenen Worte empfangen haben müssen. Dazu kam der gesetzlich-pedantische und schulmäßig-rabbinische Geist, in welchem von Esra an die heiligen Schriften betrachtet und behandelt wurden. Sollte namentlich das Gesetz in seiner neu gewonnenen detaillirten Gestalt eine unbedingte buchstäbliche Geltung als Offenbarung des heiligen Willens Gottes beanspruchen, wie dies im Sinn der neu aufkommenden Gesetzlehrer lag, so mußte konsequenter Weise sein Ursprung bis auf den Buchstaben hinaus direkt auf göttliche Eingebung zurückgeführt werden; und da nun doch jede natürlich-psychologische Anknüpfung derselben an jene religiöse Begeisterung, wie sie bei den prophetischen Reden doch immer deutlich zu Grunde lag, bei den trockenen, priesterlich umständlichen Gesetzesvorschriften völlig wegfallen mußte, so konnte gerade

die auf die Gesetzesworte bezogene Eingebung nur als völlig unvermittelter, rein supranaturaler und mechanischer Wunderakt vorgestellt werden. Diese Neigung, die in der Entwicklung des jüdischen Bewußtseins von Esra an überhaupt begründet war, erfuhr aber vorzüglich bei den ägyptischen Juden noch mehrfache Förderung; einmal wohl schon durch die im heidnischen Lande naheliegende Analogie des dortigen Orakelwesens; sollte dem ägyptischen Juden seine heilige Schrift das heidnische Orakel ersetzen, so mußte sie ihm ebenso als direktes und buchstäbliches Gotteswort gelten, wie dies die Heiden von ihren Orakelsprüchen voraussetzten; und da seine heilige Schrift die griechische Uebersetzung der alttestamentlichen Schriften war (LXX), so mußte er konsequenter Weise denselben Inspirationsbegriff auch auf die Entstehung dieser Uebersetzung anwenden — ein äußerst instruktiver Beleg dafür, daß dem Schriftinspirationsglauben nicht sowohl objektiv historische Gründe als vielmehr subjektiv psychologische Motive und Postulate zu Grunde liegen. Endlich hat die ganze Lehre ihre Vollendung unter dem Einfluß des Platonismus bei Philo erhalten, wovon oben schon des Näheren die Rede war. Hinzugefügt mag zu der obigen Darstellung nur noch werden, daß die allegorische Schrifterklärung Philo's die buchstäbliche Eingebung der Schrift ebensosehr zur Voraussetzung hat, wie sie zugleich das natürliche Auskunftsmittel war, um sich dem Zwang derselben zu entziehen. Das ist eben das Eigenthümliche dieser alexandrinischen Schriftbehandlung, wie sie zu allen Zeiten wiederkehrt, daß sie bei äußerster formaler Gebundenheit an das für inspirirt gehaltene Schriftwort sich materialiter doch der vollkommenen Freiheit ihm gegenüber erfreut, indem sie jeden eigenen Gedanken mit leichter Mühe in die Schrift hineindeutet und mit deren Autorität deckt.

Die philonische Theorie von der Schriftinspiration ging auch auf die christlichen Kirchenlehrer über, zunächst mit Bezug auf die alttestamentlichen Schriften, denen dann aber bald auch die neutestamentlichen mit gleicher Geltung als inspirirtes Gotteswort sich anschlossen. Der christliche Schriftinspirationsglaube hat sonach seinen Ursprung lediglich im jüdischen, er ist entstanden aus der Consequenz und Anwendung des gesetzlichen Schriftglaubens des nachprophetischen Judenthums auf die neutestamentliche Literatur. Aber in dieser selber hat er keinen Grund. Die neutestamentlichen

Schriftsteller nehmen für ihre Briefe oder Geschichtsdarstellungen nirgends einen singulären Ursprung, eine nur eben ihnen zu Theil gewordene direkte Gottesoffenbarung in Anspruch, nirgends fordern sie den Glauben ihrer Leser auf Grund eines solchen Anspruchs. Wohl ist sich ein Paulus bewußt, durch den ihn erfüllenden Geist Christi göttliche Wahrheit zu lehren, also auch zu schreiben, und will daher auch das Wort seiner Verkündigung als wahrhaftes Gotteswort anerkannt sehen;*) aber daß dieser ihn erleuchtende höhere Geist Christi von dem der übrigen christlichen Gemeinde ja ebenfalls gegebenen und sie erleuchtenden Geist nach Wesen oder Wirkungsart specifisch verschieden wäre, davon deutet er nirgends etwas an. Vielmehr ist das Gegentheil davon vorausgesetzt, wenn Paulus z. B. ganz im Allgemeinen sagt: „Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist"; wenn er bald seinem nichtapostolischen Mitarbeiter Apollos sich gleichstellt, bald seinem Mitapostel Petrus sich entgegenstellt, ihn des Irrthums zeihend; wenn er sein und unser Aller Wissen als „Stückwerk" bezeichnet, wenn er die Wahrheit seiner christlichen Ueberzeugung durch ausführliche und höchst kunstreiche Argumentationen seinen Lesern zu beweisen sucht und sie selber zur Prüfung auch seiner Darlegungen ebenso gut wieder mancherlei anderen Geister auffordert; wenn der Evangelist Lucas sich auf menschliche Nachrichten beruft und von seiner Bemühung um Sammlung und Sichtung derselben wie jeder andere historische Schriftsteller spricht; wenn die beiden judenchristlichen Schriftsteller Jakobus und Johannes, der Verfasser der Apokalypse, gegen Paulus, seine Lehre, Schule und Person, energisch polemisiren, und hingegen der katholische Vermittler, welcher den 2. Petribrief verfaßte, dem Paulus ein Ehrenzeugniß über seine Orthodoxie auszustellen angemessen findet: wie ist es solchen Thatsachen gegenüber möglich, die dogmatische Theorie von der Schriftinspiration auf das Selbstbewußtsein und die Selbstzeugnisse der neutestamentlichen Schriftsteller zu stützen? Nur einen indirekten Stützpunkt findet dieselbe im Neuen Testament insofern, als hier allerdings die im damaligen jüdischen Glauben schon feststehende Inspiration der alttestamentlichen Schriften vorausgesetzt und

*) Gal. 1, 12. 1. Cor. 7, 40. 1. Thess. 2, 13.

auch ausdrücklich behauptet wird.*) Daß dieſe urchriſtliche Anſicht von den altteſtamentlichen Schriften ſpäter auch auf die der neuteſtamentlichen Autoren, ſowenig dieſe darauf Anſpruch erhoben hatten, gleichwohl übergehen mußte, liegt in der Natur der Sache.

Nur um ſo wichtiger iſt es aber, zu beachten, daß dem geiſterfüllten chriſtlichen Selbſtbewußtſein dieſer enge mechaniſche Inſpirationsglaube eigentlich ganz ferne ſteht und der ſpecifiſch chriſtliche Offenbarungsglaube darüber weit hinausliegt. Jener hat zu ſeiner Vorausſetzung die dualiſtiſche Scheidung des menſchlichen und des göttlichen Geiſtes, das Eigenthümliche des chriſtlichen Bewußtſeins iſt hingegen gerade die Aufhebung dieſer Scheidung zur Einheit beider, das Erfülltſein des menſchlichen Geiſtes vom göttlichen als ſeinem ſtetigen Lebensprinzip, das Verhältniß alſo mit einem Wort des Ineinander von göttlichem und menſchlichem Geiſte, wobei der erſtere nicht mehr auf äußerliche und gewaltſame, das Natürlich-menſchliche unterdrückende (ſupranatural-mechaniſche) Weiſe auf den letztern einwirkt, ſondern vielmehr als die ſtetige Kraft ſeines ebenſo wahrhaft menſchlichen wie wahrhaft göttlichen Geiſteslebens dem Menſchen innewohnt. So fühlte Jeſus nicht mehr in der Weiſe der Propheten ſich momentan von höherer Geiſteskraft ergriffen uud über ſeinen ordentlichen Bewußtſeinszuſtand gewaltſam hinausgerückt, ſondern er fühlte ſich mit ſeinem himmliſchen Vater im bleibenden Verhältniß innigſter wechſelſeitiger Vertrautheit und Aufgeſchloſſenheit, worin er demſelben ebenſo gleichſam in's Herz zu ſchauen und den ganzen Rathſchluß ſeines Heilswillens zu durchſchauen vermochte, wie er ſich vom Vater völlig erkannt wußte.**) Und kraft dieſer unmittelbaren perſönlichen Vertrautheit mit Gott wußte er ſich auch berechtigt zur authentiſchen Interpretation aller früheren Gottesoffenbarung, berufen, Geſetz und Propheten eben dadurch zu ihrer Erfüllung zu bringen, daß er das wahre, tiefere und reinere Verſtändniß ihres Wortes aufſchließe. Aber in dieſem Aufſchließen und Hervorheben der ewigen Wahrheitsidee in dem geſchichtlichen Gotteswort lag zugleich immer eine freie Erhebung über deſſen bloßen Buchſtaben; wenn Jeſus dem, was zu den Alten geſagt war, ſein „Ich aber ſage euch“ entgegen-

*) 2. Tim. 3, 16. Hebr. 3, 7. 1. Petr. 1, 11. 2. Petr. 1, 21.
**) Vgl. Matth. 11, 27.

stellt; wenn er dem positiven Sabbathgebot die rationell-humane Motivirung und Beschränkung giebt, daß der Sabbath um des Menschen, nicht der Mensch um des Sabbaths willen gemacht, und darum des Menschen Sohn ein Herr sei auch des Sabbaths;*) wenn er endlich in mysteriösen Andeutungen von einem Abbrechen des Tempels (des gesetzlichen Ceremonialdienstes) und Wiederaufbau eines neuen durch ihn selber sprach: so liegt in all' dem nichts geringeres als das souveräne Bewußtsein des mit Gott unmittelbar sich verbunden wissenden Geistes, der in Kraft dieses Einsseins mit Gott, im Bewußtsein der Kindschaft Gottes sich erhaben weiß über jeden äußeren Autoritätsglauben, erhaben also auch über die Gebundenheit an ein inspirirtes Schriftwort. — Ganz dasselbe war es bei Paulus. Seine ganze Theologie drehte sich um den Angelpunkt, daß wir als Christen nicht mehr leben im alten Wesen des Buchstabens, sondern im neuen Wesen des Geistes. Im Glauben an den Gottessohn haben wir selber den Geist der Gottessohnschaft, sind eins mit Christus, er lebt in uns, ist unser wahres Ich geworden, wir haben Christi Sinn; und so zu Geistesmenschen geworden, vermögen wir nun auch Alles geistlich, aus dem Wesen des göttlichen Wahrheitsgeistes heraus, zu beurtheilen, ohne unsererseits einem fremden Urtheil (einer äußeren Autorität) zu unterliegen. Wohl ist der natürliche (seelische, ungeistliche) Mensch unfähig, die Wahrheit des Gottesgeistes zu vernehmen; aber uns, die wir Gott als seine Kinder lieben, hat Gott das Mysterium seiner Weisheit und Liebe „geoffenbart durch seinen Geist. Denn der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur der eigene Geist des Menschen, der in ihm ist? So auch weiß niemand, was in Gott ist, als nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, damit wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist".**) In diesen tiefsinnigen apostolischen Worten liegt (wie immer in der wahren Mystik) der Kern aller Spekulation eingewickelt. In unserer kindschaftlichen Gottinnigkeit, in welcher unsere christliche Frömmigkeit besteht, ist uns Gott nicht mehr ein fernes und fremdes, verschlossenes und unbegreifliches Wesen, über welches wir einzelne wunderbare

*) Marcus 2, 27 f. **) 1. Cor. 2, 9—16. 2. Cor. 3, 5—18.

Aufschlüsse erhalten müßten oder durch inspirirte Schriftworte ein für allemal erhalten hätten, sondern er ist uns immer und unmittelbar gegenwärtig, ist in uns und für uns offenbar, sein Geist, der die Tiefen der Gottheit erforscht, vor dem es also keine verschlossenen Mysterien mehr giebt, ist uns geschenkt, ist auch unser Geist geworden, so daß unser Wissen von uns selbst, von dem was in uns ist, zugleich unser Wissen von Gott und dem was in Gott ist, unser Selbstbewußtsein zugleich Bewußtsein von unserem Sein in Gott und von Gottes Sein in uns ist. Genau dies ist aber die spekulative Offenbarungstheorie und der Kern aller Spekulation. Wo einmal dieses „innere Licht" des wahren Geistesbewußtseins aufgegangen ist, da schwindet, wie der Schatten der Nacht vor der aufsteigenden Sonne, jeder knechtische Autoritätsglaube, jedes unfreie Gebundensein an jene „Zuchtmeister" der unmündigen Menschheit, an „die ärmlichen und schwachen Satzungen" geheiligter Buchstaben; denn „der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit".*) Es ist der Heidenapostel, der Begründer des europäischen, indogermanischen Christenthums, der dies große Wort gesprochen hat, aber die Christenheit hat ihn jederzeit zu wenig verstanden und heute noch ist unter uns der alte Sauerteig des jüdischen Buchstabendienstes nicht ausgefegt.

Seinen vollsten und klarsten Ausdruck hat der christliche Offenbarungsglaube in jenem helleniſtischen Begriff gefunden, den wir schon oben in der Geschichte des Gottesglaubens als das Bindeglied zwischen der hebräischen und helleniſchen Gottesidee kennen gelernt haben, im Logosbegriff. Wir sahen dort, wie dieser Begriff aus der stoischen Philosophie entstammte, wo er die göttliche Vernunft als das immanente Prinzip der Weltordnung überhaupt und des menschlichen Geisteslebens insbesondere bezeichnete; wie dann dieser Logos in der philonischen Philosophie mit dem Urseienden oder Gott so verknüpft wurde, daß er als Ebenbild und erstgeborener Sohn Gottes und Urbild und Schöpfer der Welt den Mittler zwischen beiden, das Prinzip der göttlichen Offenbarung und zugleich den Hoheprieſter und Fürsprecher der Menschheit bildete. Indem nun von der christlichen Spekulation um die Mitte des 2. Jahrhunderts dieses metaphyſische Offenbarungsprinzip mit der Person des Gemeinde-

*) 2. Cor. 3, 17. Gal. 4, 1—9.

stifters Jesu identificirt, in dieser letzteren also die menschliche Erscheinung oder Fleischwerdung des uranfänglichen göttlichen Logos gesehen wurde, so hieß dies soviel als: das religiöse Leben, wie es in Jesu und von ihm aus in der christlichen Gemeinde geschichtliche und stetige Wirklichkeit geworden ist, ist die vollkommene Offenbarung Gottes innerhalb des menschlichen Geistes; in dem Sohnesbewußtsein, wie es Jesus hatte und durch ihn wir Christen alle haben, hat sich Gott als der Vater, als die sich mittheilende Liebe uns völlig aufgeschlossen, er ist jetzt nicht mehr blos der jenseitige, verborgene Wesensgrund und das Lebensgesetz unseres endlichen Geistes (Schöpfer und Gesetzgeber), sondern er hat sich uns in unserem eigenen Inneren thatsächlich zu erfahren gegeben als die wirksame Kraft unseres wahren, göttlich-menschlichen Geisteslebens, als „das Licht und Leben" unseres Wissens und Wollens, als „die Gnade und die Wahrheit", als „das ewige Leben". In dieser christlichen Grundüberzeugung, wie sie in dem johanneischen Satze: „das Wort (der Logos) ward Fleisch" ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat, liegen nun aber die wichtigsten Folgerungen eingeschlossen. Vor Allem die: daß diejenige vollkommene und höchste Gottesoffenbarung, in deren Besitze sich die christliche Gemeinde weiß, zu ihrer Form keinerlei ekstatische und abrupte oder irgendwie sonst singuläre Bewußtseinszustände habe, sondern das ordentliche und stetige, klare und wahre menschliche Selbstbewußtsein, wie es dem Stifter sowie den Gliedern der Gemeinde mit allen andern Menschenkindern durchaus gemein ist. Ferner die Folgerung: daß mit dem Aufgeschlossensein der vollen Gottesoffenbarung im Gottesbewußtsein der christlichen Gemeinde keine prinzipiell neuen, über das Gegebene wesentlich hinausgehenden Offenbarungen weiter zu erwarten sind, sondern die fortschreitende Erkenntniß nur in der immer volleren Entwicklung und immer reineren Aufhellung des christlichen Gottesbewußtseins zu bestehen hat. Auch diese fortschreitende Entwicklung ist eine Wirkung desselben göttlichen Offenbarungsprinzips, das in Jesu war und fortan in der Gemeinde innewohnt, des Logos oder Geistes, der „in alle Wahrheit leitet" und auch über das unmittelbare Wort Jesu und der Apostel noch zu höheren Erkenntnissen hinausführt.*) Endlich aber liegt in der

*) Joh. 16, 12 ff. 14, 26.

Identität des christlichen Logos mit dem auch in der außerchristlichen Welt wirksamen „Licht der Menschen", das jeden Menschen von Natur schon erleuchtet und das in der Geschichte der vorchristlichen Menschheit schon längst im Kommen begriffen war,*) die universellste und rationellste Auffassung der christlichen Offenbarung; dieselbe erscheint hierbei nicht als etwas völlig Neues, allem Früheren Fremdartiges und alle menschliche Geisteskraft rundweg Uebersteigendes, und ebensowenig als bloße Fortsetzung und Vollendung der positiven hebräischen Religion mit ihrem national-theokratischen Eigendünkel; sondern vielmehr als der wahrhaft naturgemäße Höhe- und Reifepunkt der religiösen Entwicklung der Menschheit, auf welchen die menschliche Natur von Anfang schon angelegt war und die ganze frühere Geschichte stetig hingezielt hatte; sie ist die positive Erfüllung, in welcher alle frühere menschliche Wahrheitserkenntniß, die griechische so gut wie die hebräische, ebenso ergänzt wie erhalten, das Vereinzelte und Einseitige aber zur wahren Einheit aufgehoben ist. So ist also die hellenistische Logoslehre, dies Produkt der griechischen Spekulation, für das Christenthum des zweiten Jahrhunderts die Form gewesen, in welcher es seine Uebereinstimmung mit der allgemein menschlichen Vernunft und seine Bestimmung für die ganze Menschheit, seinen Charakter als Weltreligion zum Ausdruck gebracht hat; in ihr lag die förmliche Lossagung des Christenthums vom „Ebjonitismus" der Urgemeinde, d. h. von der beschränkt-positivistischen, äußerlich-historischen Auffassung des Christenthums als einer bloßen Modifikation der jüdischen Theokratie.

Dieser Bedeutung ihrer Logoslehre war sich auch die alte griechische Kirche klar bewußt und sie hat die Consequenzen derselben mit einem so großen und weitherzigen Sinn gezogen, wie man ihn in der nachaugustinischen Kirchenlehre bis heutigen Tages vergeblich sucht. Wie schon das johanneische Evangelium seinen Logos-Christus sagen läßt,**) daß er noch andere Schafe habe, die nicht aus diesem Stalle seien, und die er auch zur Einen Herde herzuführen müsse, nehmlich die Kinder der Wahrheit unter den Heiden, ebenso sagt auch

*) Joh. 1, 4 und 9: „In ihm (dem Logos) war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Es war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, in die Welt kommend" (sc. schon vor der Fleischwerdung in Jesu, also in der vorchristlichen Geschichte).

**) Joh. 10, 16.

Justin, daß am Logos das ganze Menschengeschlecht Theil gehabt und daß Alle, welche mit Vernunft gelebt haben, Christen seien, auch wenn sie für Gottlose gehalten wurden, wie ein Sokrates;*) die Apologeten der alten Kirche hoben geflissentlich hervor, daß die Samenkörner des Logos, dessen Fülle in Christus geoffenbart worden, auch in der heidnischen Welt ausgestreut gewesen seien; und Clemens von Alexandrien sieht geradezu in der griechischen Philosophie eine der hebräischen Prophetie durchaus gleichgestellte und parallel laufende (oder vielmehr konvergirende) Erziehung der Menschheit durch den vorchristlichen Logos, im Christenthum sonach die einheitliche Erfüllung der Wahrheitskeime sowohl des Hebraismus als des Hellenismus — eine Einsicht, wodurch dieser alte Kirchenvater die meisten Theologen noch unserer Zeit überragt. Und sogar der Kirchenfürst Augustin konnte, momentan wenigstens noch ergriffen von der großen und weitherzigen Denkart der griechischen Väter, das schöne und sein sonstiges System weit überfliegende Wort sprechen, daß die Religion, welche jetzt die christliche genannt werde, auch schon bei den Alten gewesen und von Anfang des Menschengeschlechts nie gefehlt habe. Im Uebrigen ist eben Augustin es gewesen, der dem engherzigen römischen Kirchenbewußtsein für immer zum Siege verholfen hat über das weitherzige und echt humane Christenthum der Griechen. Und leider hat sich auch die protestantische Dogmatik in diesem Cardinalpunkt von dem augustinisch-römischen Geiste des Exklusivismus nicht freizuhalten gewußt und scheint heute noch von dem gehässigen „extra ecclesiam nulla salus!“ sich schwer losmachen zu können.

Wie die alte Kirche die Universalität der göttlichen Offenbarung in vorchristlicher Zeit anerkannte, so war ihr auch deren fortgehende Bethätigung innerhalb der christlichen Gemeinschaft geradezu selbstverständlich. Sie konnte sich das Dasein des Christusgeistes in der Kirche nicht anders denken, denn als eine immer lebendige Quelle fortschreitender christlicher Wahrheitserkenntniß; daß hingegen die Offenbarung auf die Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller beschränkt, von da an aber ihre zeugende Kraft erloschen sei, von dieser traurigen Verkümmerung des christlichen Offenbarungsglaubens

*) Justin, Apol. I, 46: τοῦ λόγου πᾶν μετέσχε γένος ἀνθρώπων καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσιν, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν.

war die alte Kirche, die sich selber noch vom lebendigen Geisteswirken mächtig erfüllt wußte, weit entfernt. Eben darum war ihr der Unterschied zwischen biblischen und außerbiblischen Schriften ein durchaus fließender; ein Tertullian sprach die allgemeine Ansicht der damaligen Christenheit aus, wenn er jedes erbauliche Buch für ein inspirirtes erklärte; und es lag jedenfalls im Sinn der ganzen alten Kirche und in der Consequenz ihres autonomen Geistesbewußtseins, wenn Tertullian, allerdings im besonderen Interesse seines montanistischen Rigorismus, die gegenwärtige Offenbarungswirksamkeit des göttlichen Geistes in der Kirche für einen auch über den geschichtlichen Christus und die Apostel noch hinausführenden Fortschritt erklärte, durch welchen erst die religiöse Menschheit zu ihrer vollen männlichen Reife gelange, durch welchen das wahre (tiefere) Schriftverständniß enthüllt, die Erkenntniß reformirt und durchweg die Fortbildung zum Besseren bewirkt werde.*) Er stellte überhaupt die göttliche Offenbarung ganz ähnlich, wie Lessing, unter den Gesichtspunkt einer durch verschiedene Altersstufen sich entwickelnden göttlichen Erziehung der Menschheit, faßte sie also als lebendigen geschichtlichen Prozeß, in welchem es so wenig ein schlechthin Letztes als ein schlechthin Erstes giebt, Alles vielmehr ein bedingtes und bedingendes Moment der Entwicklung, „Alles Frucht und Alles Samen" ist. Wie hoch ragt auch hierin wieder die Theologie des 2. Jahrhunderts über die theologische Durchschnittsbildung des 19. Jahrhunderts hinaus! In diesem Sinn einer fortgehenden immanenten Geistesoffenbarung verstand die alte Kirche größtentheils auch das, was sie unter dem Namen der „Tradition" der Schrift zur Seite und sogar gerne über die Schrift stellte; wenigstens kam diese Tradition faktisch meistens darauf hinaus, das Erzeugniß des immanenten kirchlichen Geistes in seiner lebendigen Fortentwicklung oder Anpassung an die wechselnden Zeitverhältnisse und Culturepochen zu sein.**) Insofern hatte Lessing gar nicht Unrecht, wenn er dem

*) Tertull. de virg. vel. 1: Primo fuit (sc. die Religion) in rudimentis, natura Deum metuens, dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam: dehinc per evangelium efferbuit in juventutem: nunc per paracletum componitur in maturitatem .. Quae est ergo paracleti (des heiligen Geistes) administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, scripturae revelantur, intellectus reformatur, ad meliora proficitur?

**) Vgl. die klassische Stelle über den altkirchlichen Traditionsbegriff im Commonitorium des Vincentius Lirinensis: „Nullusne ergo in ecclesia Christi pro-

ſtarren Schriftprinzip der proteſtantiſchen Orthodoxie das lebendige, ſchmiegſame und dehnbare, geiſterfüllte Traditionsprinzip der alten Kirche entgegenſetzte und von jenem an dieſes appellirte. Nur hat er dabei zu wenig beachtet, daß dieſe ideale Tradition mit dem zunehmenden Hierarchismus mehr und mehr mit den einzelnen Concilbeſchlüſſen und päpſtlichen Dekreten identificirt und ſo ebenfalls entgeiſtet, mechaniſirt, zum Buchſtabengeſetz veräußerlicht worden iſt. Und gegen dieſe Tradition, in welcher die Entartung des katholiſchen Chriſtenthums ſich unter unfehlbarer Autorität zu decken ſuchte, hatte die Reformation anzukämpfen; dieſer für göttliche Offenbarung ſich ausgebenden unwahren Menſchenſatzung gegenüber rekurrirte die Reformation mit Recht auf das reine „Wort Gottes", welches ſie in der Schrift quellenmäßig, urſprünglich, ungetrübt durch ſpätere kirchliche Entartung vorfand. Dabei waren aber die Reformatoren ſelbſt von der ſpäteren geiſtloſen Vergötterung des Schriftbuchſtabens noch weit entfernt; allgemein bekannt ſind ja Luther's freie Anſichten über den Canon und einzelne Schriften deſſelben; was wahrhaft apoſtoliſch ſei, das hängt nach ihm nicht davon ab, von welchem Verfaſſer es herrührt, ſondern davon, „ob es Chriſtum treibe", d. h. wahrhaft chriſtlichen Geiſt enthalte, worüber eben nur das lebendige innere Geiſteszeugniß oder das ſubjektive chriſtliche Selbſtbewußtſein in letzter Inſtanz entſcheiden kann. Nach dieſer Norm gemeſſen erſchien ihm die Epiſtel Jakobi z. B. als „ſtrohern", und von den Propheten urtheilte er, daß die ſpäteren die früheren ſtudirt und ihre guten Gedanken, vom heiligen Geiſt eingegeben, in ein Buch aufgeſchrieben haben: „ob aber denſelben guten und treuen Lehrern und Forſchern in der Schrift zuweilen auch mitunterfiel Heu, Stroh und Stoppeln und nicht lauter Silber, Gold und Edelgeſteine bauten, ſo bleibt doch der Grund da, das Andere verzehrt das Feuer". Aber dieſe Freiheit, welche ein Luther mit der Unbefangenheit des religiöſen Genius, der ſich ſelber inſpirirt weiß, beſaß und gebrauchte, vermochte die proteſtantiſche Kirche

---

fectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus! Nam quis est ille tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio; si quidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum proficiat tam singulorum quam totius ecclesiae seculorum gradibus intelligentia!"

im doppelten Kampf gegen Rom und die spiritualistischen Schwarmgeister sich nicht zu wahren, sie bedurfte der festen äußeren Stütze und fand diese in der mit dem „Worte (der Offenbarung) Gottes" jetzt rundweg identificirten Schrift, die als solche für das reine Wunderwerk des heiligen Geistes und bis auf die Buchstaben hinaus für inspirirte, unbedingte göttliche Wahrheit erklärt wurde. Dadurch war mit dem Falschen der katholisch-kirchlichen Traditionsidee auch das Wahre daran preisgegeben, der Glaube an das Fortwirken des göttlichen Geistes als schöpferischen Prinzips immer neuer Wahrheitserkenntniß in der Gemeinde. „Es war so die Quelle der göttlichen Offenbarung, welche in der katholischen Kirche noch stetig fortgeflossen war, in der protestantischen versiegt und ihr Lebenswasser nur als stehendes noch in den Gefässen der heiligen Schrift vorhanden".*) Der Geist war jetzt an das geschriebene Wort so gebunden, daß er nicht mehr außer demselben vorhanden, nur noch in ihm und durch dasselbe wirksam, gleichsam blos der theologische Interpret und Gewährsmann für die Wahrheit seiner eigenen früheren Inspiration sein sollte. Mit anderen Worten, die göttliche Offenbarung war aufgegangen in die äußerlichste mechanische Inspiration des Schriftbuchstabens. Wie sehr dies der specifisch christlichen Offenbarungsidee widerspricht, haben wir oben gesehen; wie sehr es insbesondere dem protestantischen Prinzip widerspricht, welches die Heilswahrheit ja gerade in die Innerlichkeit des gläubigen Gemüthes hereinziehen und hier als unmittelbare subjektive Erfahrung besitzen will: dies liegt auf der Hand. Die Reaktion hiergegen blieb auch nicht aus. Sie erfolgte theils von mystischer Seite, als Betonung des „inneren Lichtes" gegenüber der äußeren Schriftautorität, theils von rationalistischer, mittelst der historisch-kritischen Schriftforschung, deren Ergebnisse für den Inspirationsglauben Schritt für Schritt auflösend wirkten. Die einzelnen Stufen, in welchen sich dieser Auflösungsprozeß vollzog, zu verfolgen, können wir uns hier ersparen; genug, daß derselbe zuletzt zu einer bestimmten Unterscheidung von Bibel und Religion, von Buchstabe und Geist führte, wie dieselbe ihren klassischen Ausdruck durch Lessing erhalten hat (s. ob. S. 5 f.). Hiermit war einestheils die Möglichkeit unbefangen historischer Betrachtung der Schrift als

*) Strauß, Glaubenslehre I, S. 259.

der menschlichen Urkunde göttlicher Offenbarungsgeschichte, anderntheils aber auch die Aufgabe gründlichen Verständnisses des eigentlichen religiösen Offenbarungsbegriffes gegeben. Denn daß dieser durch die Erkenntniß der menschlich-natürlichen Entstehung der biblischen Schriften noch nicht erschöpft, ja vielmehr noch gar nicht berührt ist, liegt für jeden Einsichtigen auf der Hand.

Es mag nun aber noch daran erinnert werden, daß die Schriftvergötterung, wie sie sich entgegen der specifisch-christlichen Offenbarungsidee in der christlichen, besonders protestantischen Dogmatik ausgebildet hat, ihre genauen Analogien in verschiedenen Religionen hat. Von dem jüdischen Vorgang, der den nächsten Anlaß zur christlichen Inspirationslehre gegeben hat, war schon oben die Rede. Aber auch die Inder glauben von ihrer Vedensammlung, daß sie direkt vom Himmel gefallen sei, die Perser von der Avesta, daß sie dem Zarathustra im Gespräch mit Ahuramasda mitgetheilt worden, die Muhamedaner vom Koran, daß er die irdische Copie eines himmlischen Urtextes sei, der dem Muhamed während seiner Ekstasen vom Engel der Offenbarung enthüllt worden sei. Ueber das Verhältniß dieser irdischen Copie zum himmlischen Urtext (d. h. der „Schrift" zum „Wort Gottes") war auch im Islam viel theologische Controverse; die völlige Uebereinstimmung beider drückte die Legende dadurch aus, daß sie Muhamed und den Engel Gabriel alljährlich einmal eine Collationirung von Copie und Original halten ließ. Doch auch dies genügte dem Bedürfniß nach einer direkt göttlichen Urkunde noch nicht: der Trieb der Schriftvergötterung kam zur Ruhe erst in dem Dogma, daß der Koran, wie er geschrieben steht, bis auf die einzelnen Buchstaben und Laute „unerschaffen sei", als Gottes selbsteigenes Wort ewig für sich bestehe und nicht an der Bedingtheit und Unvollkommenheit alles Geschaffenen Theil habe. Diesem orthodoxen Postulat gegenüber wies auch hier der Rationalismus (die Sekte der Mutaziliten) auf die thatsächliche Wirklichkeit hin, welche verständig betrachtet ein sehr viel anderes Bild darstelle als das eines schlechthin vollkommenen himmlischen Textes. Und auch eine vermittelnde Theologie fehlt dem Islam nicht, welche zwischen himmlischem Urtext und irdischem Koran klüglich unterscheidend dem ersteren zwar alle Prädikate des orthodoxen Schriftdogmas beläßt, dem letzteren aber dieselben in ihrer Unbedingtheit abspricht. Endlich fehlt zur Vervoll-

ständigung der Parallele auch dies nicht, daß dort, wie in der christlichen Kirchengeschichte meistens, das letzte Wort die Orthodoxie behielt, nicht durch das Gewicht der Gründe, sondern durch die weltliche Macht des orthodoxen Kalifats, welches die Heterodoxie als gesellschaftlich gefährlich mit Todesstrafe bedrohte.*)

Der Glaube an eine inspirirte Schrift ist, wie wir sahen, nur eine besondere Modifikation und Ausdrucksform, wenn man so will, auch ein Auswuchs des allgemeineren Glaubens an das Begründetsein der Religion in göttlicher Offenbarung. Diesen letzteren finden wir überall, wo die Religion auf irgend einer Stufe der Entwicklung sich über sich selbst Rechenschaft giebt; es muß also dieser Glaube mit dem Wesen der Religion zusammenhängen und aus diesem also auch in seinem wahren Kern zu verstehen sein. Haben wir den Wahrheitskern dieses Glaubens erst verstanden, so wird die psychologische Erklärung seiner besonderen Erscheinungsformen keinerlei Schwierigkeiten mehr bieten.

In der Frage nach Wesen und Wahrheit der Offenbarung standen sich immer in alter und neuer Zeit zwei Richtungen mit jener Schroffheit und Zähigkeit gegenüber, welche gewöhnlich ein Zeichen dafür ist, daß jeder von beiden Theilen eine Seite der Wahrheit für sich hat, diese aber mit einseitigem Uebergewicht oder gar ausschließlich geltend machen will: wir können sie a parte potiori die gläubige und die verständige, oder auch mit modernen Parteinamen die supranaturalistische und die rationalistische Richtung nennen. Die erstere pflegt die ältere zu sein aus dem einfachen Grunde, weil sie eben nur das in dogmatisch bestimmter, reflektirter Weise ausspricht, was dem einfachen, gläubigen Bewußtsein als selbstverständliche und unmittelbar gewisse Wahrheit gilt: daß der Mensch in der Religion mit der Gottheit in Beziehung, ja vielmehr in Gemeinschaft, in wirksamem Verkehr stehe, auf sie durch seinen Cultus einwirke und hinwiederum von ihr Wirkungen ihrer segensreichen Nähe zu erfahren habe, in welchen sie sich ihm offenbare. Diese fortgehende Erfahrung von den segensreichen, erhebenden Wirkungen seiner religiösen Gottes-

*) Vgl. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, S. 249.

gemeinschaft führt nun zwar der Gläubige allerdings mit gutem Recht auf eine wahrhafte göttliche Offenbarung als die Ursache derselben zurück; allein unwillkürlich kleidet sich ihm diese an sich richtige Voraussetzung, daß seinen religiösen Erfahrungen objektive Offenbarung zu Grunde liege, in die Vorstellung*) von besonderen in Raum und Zeit einmal wahrnehmbar vorgefallenen Offenbarungsthaten der Gottheit, worin dieselbe sich in der und jener Weise äußerlich kundgegeben, diese religiösen Bräuche, diesen bestimmten Cultus etwa eingesetzt, oder auch diese und jene heiligen Wahrheiten enthüllt, ja vielleicht eine ganze Sammlung von Glaubens- und Lebensregeln durch die Hand ihrer Gesandten der Gemeinde zu bleibender Nachachtung anvertraut habe. Alle diese Heiligthümer, diese heiligen Geschichten vergangener Offenbarungsthaten, diese heiligen Bräuche und Zeichen, Lehrsatzungen und Schriften bilden für den Gläubigen die Vergegenständlichung und Vermittlung seines inneren religiösen Lebens, in welchem er sich der offenbarenden Gottesnähe thatsächlich bewußt wird; daher geschieht es ganz natürlich, daß er die Wahrheit der Gottesoffenbarung, die er in seinem Inneren unmittelbar empfindet, auch auf diese Aeußerlichkeiten überträgt, auch von ihnen also behauptet, daß sie aus direkten göttlichen Kundgebungen von außerordentlicher, schlechthin einzigartiger, übernatürlicher, wunderbarer Beschaffenheit herstammen. Nun kommt aber der Verstand bald zu der Entdeckung, daß in allen solchen — sei es mündlichen oder schriftlichen — Ueberlieferungen von göttlichen Offenbarungen viel Anstößiges enthalten sei, Ungereimtes oder der Gottheit Unwürdiges oder sich gegenseitig Widersprechendes; er sieht ferner, daß jede Religionsgemeinschaft gleichsehr den Anspruch auf göttlichen Ursprung und unbedingte Wahrheit ihrer Ueberlieferungen erhebe, während dieselben sich doch gegenseitig bekämpfen, also unmöglich zugleich mit einander Recht haben können; er findet endlich in den heiligen Ueberlieferungen so deutlich die nachweisbaren Spuren ihrer menschlichen Entstehungsweise, die geschichtlichen Anlässe zur Bildung dieser und jener Sage, die Einflüsse der Umgebungen, der Zeitmeinungen, der Individualität und Situation der einzelnen Dichter und Seher, Propheten und Apostel — so deutlich springt allenthalben

*) Hierzu sowie zum Folgenden ist die nähere psychologische Ausführung im 2. Hauptstück des vorigen Abschnitts („religiöse Erkenntnißthätigkeit") wieder zu vergleichen, besonders S. 283 ff.

bei genauerer Untersuchung diese menschlich-geschichtliche Bedingtheit der heiligen Ueberlieferungen in die Augen, daß nun der Verstand in all' dem, was der gläubige Supranaturalist für direkte übernatürliche Offenbarung gehalten hatte, zunächst höchstens noch eine ganz indirekte natürliche Offenbarung anerkennt, zuletzt aber gar überhaupt keine Offenbarung, keine höhere Wahrheit mehr, sondern einfaches Produkt der menschlichen Vorstellung, Dichtung, Fabel, Erfindung u. dgl. darin zu entdecken glaubt. Dieser Gegensatz einer rationalistischen Verstandesaufklärung gegen supranaturalistische Altgläubigkeit kommt durchaus nicht etwa blos auf dem Boden der christlichen Kirche und als Produkt der Neuzeit vor, er findet sich vielmehr überall, wo im Leben einer Gesellschaft eine neue Culturepoche mit den Voraussetzungen der alten Glaubensanschauung in Conflikt geräth. Ein sehr instruktives Beispiel hierfür ist der Rationalismus der griechischen Sophisten, welche die ganze Götterlehre des Volksglaubens auf natürliche Ursachen zurückführten, sei es auf mißdeutete menschliche Geschichte (Euhemerismus) oder auf willkürliche Erfindung der Priester oder Herrscher; wobei sie sich eben auf die Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit der da und dort herrschenden religiösen Bräuche und Meinungen als auf einen Beweis für deren willkürliche menschliche Entstehung beriefen. Ebenso entstand aus der hohenstaufischen Culturepoche mit ihrem Religionssynkretismus jener Rationalismus des späteren Mittelalters, der in der Sage von „den drei Betrügern" seinen volksthümlichen Ausdruck erhielt und in dem radikalen Heidenthum der Renaissance gipfelte. In der Neuzeit wiederholt sich dieselbe Erscheinung in den drei Culturländern nach einander auf verschiedene doch nahe verwandte Art: als Deismus in England, als Naturalismus in Frankreich, als Rationalismus endlich in Deutschland. Kurz, der „Rationalismus" ist nicht eine vereinzelte geschichtliche Erscheinung, sondern er ist ein allgemeines Prinzip, dessen relatives Recht schon aus seinem regelmäßigen Auftauchen in gewissen Culturepochen erhellt.

Und welches ist dieses sein relatives Recht? Es ist die Betonung der menschlichen, endlichen, natürlichen Seite an aller Offenbarung; der Protest gegen die supranaturalistische Meinung, als ob irgend eine religiöse Erscheinung so, wie sie in Raum und Zeit hervortritt, eine rein göttliche, nicht durch den menschlichen Geist

vermittelte und bedingte Wirkung sein könne; die Einsicht in die Wahrheit, daß Alles, was im menschlichen Geist als Element seines Bewußtseins vorkommt, auch durch seine Selbstthätigkeit vermittelt ist, daher sowohl der Natur des Geistes im Allgemeinen, seinen psychologischen Gesetzen entsprechen, als auch von der Besonderheit jedes einzelnen Geistes, seinem jeweiligen Bewußtseinsinhalt wesentlich mitbedingt sein muß. Mit dieser Einsicht ist jede mechanische Offenbarungs- und Inspirationstheorie völlig ausgeschlossen, welche den menschlichen Geist nur als das todte Gefäß betrachten wollte, in das der Inhalt von außen eingegossen würde, oder als den werkzeuglichen Mund, aus welchem ein fremdes Subjekt herausredete. Mit dieser durchgängigen menschlichen Bedingtheit ist aber natürlich auch dies von selbst gegeben, daß kein einzelnes Offenbarungsprodukt als solches je auf unbedingte Vollkommenheit, auf reine unfehlbare Wahrheit Anspruch machen kann; ein solches müßte ja dann eben rein und ausschließlich göttlich sein; als menschlich vermittelt und bedingt hingegen hat es unvermeidlich auch an der menschlichen Beschränktheit und Unvollkommenheit immer in irgendwelchem, sei es minderem oder stärkerem, Grade Antheil. — Ist diese Betonung der menschlichen Seite an der Offenbarung das unleugbare Wahrheitsmoment des Rationalismus, so ist hingegen sein Irrthum dies, daß er über der menschlichen Seite der Offenbarung den göttlichen Faktor darin verkürzt oder auch ganz verliert. Weil er jede religiöse Erscheinung durch menschliche Geistesthätigkeit vermittelt sieht, glaubt er sie auch in letzterer allein begründet, hält sie für ein Produkt der rein menschlichen Vernunft- und Willenskraft und läßt Gott nur etwa noch als Schöpfer dieser natürlich menschlichen Kraft oder auch als leitende Vorsehung bei ihrer Bethätigung betheiligt sein, d. h. er schiebt die göttliche Aktivität eben aus dem religiösen Akte selbst, wo sie dem Frommen als unmittelbare innerliche Gegenwart zur Erfahrung kommt, hinweg, um sie nur noch als dem Menschen äußere und entfernte, schöpferische und regierende Thätigkeit im Allgemeinen festzuhalten. Fällt auch letzteres noch hinweg, was geschichtlich das häufige Ende des Rationalismus ist, so geht die deistische Trennung von Gott und Mensch in atheistischen Naturalismus über, mit welchem dann Religion in jeder Hinsicht zu Ende ist. Dieser Einseitigkeit des Rationalismus gegenüber liegt das unbestreitbare Recht des

Supranaturalismus darin, daß er das reelle Dasein, Wirksamsein, Grundsein Gottes beim religiösen Vorgang, dieses mystische Element des religiösen Bewußtseins, als das A und O festhält und eifersüchtig darüber wacht, daß der Realität dieses göttlichen Faktors weder direkt noch indirekt Abbruch geschehe. Hierin vertritt der Supranaturalismus offenbar die tiefere Wahrheit, das Wesen und den Kern der Religion selbst, welcher ihr bestes Theil genommen wird, wenn ihr die Wahrheit des mystischen In-Gott-seins und Gott-in-sich-habens bestritten wird. Nicht daß er dies mystische Innewirken Gottes im religiösen Bewußtsein behauptet, ist der Fehler und Unverstand des Supranaturalismus (das Gegentheil vielmehr ist der Fehler und die Unvernunft des abstrakten Verstandes), sondern nur, wie er es behauptet, und wo er es zu finden meint, ist unverständig, sofern er es aus dem Innersten des lebendigen Geistes, dem transscendentalen Grund der einzelnen Akte hinausverlegt in die ihnen nur zur geschichtlichen Vermittlung dienenden Formen des religiösen Geistes und Erzeugnisse des religiösen Lebens, die doch als solche immer nur auf die Seite der Endlichkeit, des Menschlichen fallen können.

Dieselben Einseitigkeiten begegnen uns auch in den Offenbarungstheorieen der neueren Religionsphilosophie. Bei Kant ist die Religion rein menschliches moralisches Verhalten; göttliche Einflüsse, Gnadenwirkungen, Eingebungen u. dgl. in sich wahrnehmen zu wollen, ist nach ihm Schwärmerei, ja Wahnsinn; nur die Vorstellung unserer Pflichten als göttlicher Gebote macht die bloße Moral zur religiösen; die Offenbarung wird als mögliche, vielleicht sogar nothwendige einmalige Kundmachung des Sittengesetzes durch Gott bezeichnet, die jedoch für uns auf jeden Fall dadurch bedeutungslos wird, daß die Wahrheit des Sittengesetzes auf unserer eigenen Vernunft beruht und ganz dieselbe bleibt, ob ihre erstmalige Introduktion auf wirklicher oder nur auf eingebildeter und vorgeblicher göttlicher Kundmachung beruht habe. In Fichte's kantischer Schrift: „Kritik aller Offenbarung" tritt die bloße Subjektivität dieses Offenbarungsbegriffs, daß er blos eine psychologisch nothwendige Vorstellungsweise der Menschen auf einem gewissen Standpunkt ihrer sittlichen Entwicklung sei, aber sein Ansich, die objektive Wahrheit hinter dieser Vorstellungsweise problematisch bleibe, noch bestimmter hervor. Hingegen in Fichte's späterer, mystisch-spekulativer Religionsphilosophie schlägt

dieſer Subjektivismus in ſein Gegentheil um. Hier iſt die Religion das wahre ſelige Leben in der Einheit mit dem wahren, einen und unwandelbaren Sein, das Leben in Gott, die Liebe Gottes; auf dieſem Standpunkt verſchwinden alle Hüllen des natürlichen Bewußtſeins, die Welt mit ihrem todten Prinzip vergeht uns und die Gottheit ſelbſt tritt in uns ein in ihrer erſten und urſprünglichen Form, als Leben, als unſer eigenes Leben, das wir leben ſollen und werden. Hier iſt alſo die Religion ein wirkliches Offenbarwerden Gottes in uns; aber über dieſer Wahrheit des göttlichen Faktors droht jetzt für Fichte die des menſchlichen zu verſchwinden; Gott komme, meint er jetzt, nur zu uns, wenn wir ſelbſt etwas zu ſein aufhören, wenn wir uns ſelbſt ganz und gar bis in die Wurzel vernichten, dann bleibe allein Gott übrig und ſei Alles in Allem.*) Dies iſt nun zwar nicht Supranaturalismus im gewöhnlichen dogmatiſchen Sinn (von ſolchem war Fichte's ſcharfer Verſtand immer weit entfernt), wohl aber myſtiſcher Supranaturalismus, der mit jenem den prinzipiellen Fehler gemein hat, daß der göttliche Faktor in der Offenbarung einſeitig betont, die menſchliche natürliche Seite dabei verkürzt und unterdrückt wird. — Schleiermacher ſteht wieder mehr auf Kant'ſcher Seite. Ihm beſteht die Offenbarung in den geſchichtlichen Grundthatſachen, durch welche unſer frommes Abhängigkeitsgefühl eine neue, eigenthümliche Beſtimmtheit erhielt; ſolche urſprünglichen Thatſachen findet er in dem Auftreten originaler religiöſer Perſönlichkeiten, welche durch ihren Totaleindruck auf das Gefühl derer, in deren Lebenskreis ſie eintreten, eine bisher nicht dageweſene Wirkung hervorbringen; in dieſem Totaleindruck ſei auch die Wirkung auf das Erkenntnißvermögen mittelſt der Lehre mitgeſetzt, nur aber dürfe dieſe nicht als das Urſprüngliche und Weſentliche gedacht werden, ſondern gleichſam als der begleitende Commentar des das Gefühl anregenden Totaleindrucks der ganzen Perſönlichkeit. Alle ſolche urſprünglichen Thatſachen und genialen Perſönlichkeiten, dieſe Anfangspunkte eines von ihnen ausgehenden eigenthümlich geſtalteten geſchichtlichen Daſeins, ſind nach Schleiermacher inſofern „übernatürlich", als ſie nicht unmittelbar aus dem Kreiſe, in dem ſie hervortreten, zu erklären ſind, der umgebenden Wirklichkeit gegenüber

*) Vgl. oben S. 75, 79.

ein Ursprüngliches, Neues darstellen; insofern aber doch auch „natürlich", als „das Hervortreten eines solchen Lebens eine Wirkung ist von der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft, welche nach göttlich geordneten, wenn auch uns verborgenen, Entwicklungsgesetzen sich an einzelnen Punkten in einzelnen Menschen äußert, um durch diese die Andern weiter zu fördern". So ist nach Schleiermacher auch die höchste, die christliche Offenbarung aufzufassen als „die durch alles Frühere vorbereitete That der menschlichen Natur, die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft", welche in der Produktion einer schlechthin urbildlichen Persönlichkeit bestand. Diese Wirkung der unserer Gattung einwohnenden geistigen Kraft soll nun zwar freilich auf einen ewigen göttlichen Akt, d. h. auf die allgemeine göttliche Causalität zu beziehen sein, aber dies gilt ja von allem andern endlichen Geschehen ganz ebenso, ein Hinausgehen über die Endlichkeit oder ein Hereintreten des Unendlichen in das Endliche selbst findet dabei doch eigentlich nicht statt; Schleiermacher kennt nicht den Gott in uns, die immanente Absolutheit des sich in Gott frei wissenden Selbst, er kennt nur die Beziehung des Endlichen auf das Woher seiner Abhängigkeit, auf das ihm stets transscendente Absolute, das ihm daher auch ein stets verschlossenes X bleibt. Eben damit ist aber der Begriff einer Gottesoffenbarung im Grunde aufgehoben, was als solche erscheint, das ist, näher besehen, doch nur eine Offenbarung der in der menschlichen Natur liegenden geistigen Kraft, ein psychologisches Phänomen innerhalb der menschlichen Natur, das nur auf eine göttliche Ursächlichkeit bezogen, also unter der Form eines göttlichen Aktes vorgestellt wird, aber es ist nicht ein wirkliches göttliches Thun, ein Sichaufschließen des göttlichen Geistes im menschlichen zur Erhebung desselben über seine natürliche Beschränktheit und Zwiespältigkeit. — Das ist nun bei Hegel wesentlich anders; ihm ist die Religion von vornherein die Einheit der zwei Momente: des Thuns Gottes, der sich im Menschen und für ihn offenbart, und des Menschen, „der sich als dieses Subjekt zu Gott erhebt, sich die Gewißheit, die Freude, den Genuß giebt, Gott in seinem Herzen zu haben, mit Gott vereint zu sein". Nach dieser Seite ist sie das subjektive Bewußtsein des endlichen Geistes in Beziehung auf Gott oder sein Sich in Gott als seinem Wesen absolut wissen; nach jener ist sie „das Wissen des absoluten Geistes von sich im

endlichen Geist", sein Sichmanifestiren, Sich als Geist setzen für den Geist, im Bewußtsein des endlichen Geistes, in der Form seines Wissens von Gott oder seines Gottesbewußtseins. Dieses Sichoffenbarmachen des Geistes für den Geist ist von Hegel als das eigentliche Wesen Gottes und als Grund aller Religion, vorzüglich der christlichen erkannt, die er darum speciell „die offenbare Religion" nennt, weil in ihr Gott als der gewußt wird, der sich selber in unserem Geiste als die Wahrheit und die Liebe bezeugt.*) Man hat diesen Offenbarungsbegriff Hegel's oft so verstanden, als ob „die Offenbarung Gottes an die Menschheit nur die erscheinende Seite seiner Selbstoffenbarung" wäre, der Prozeß, wodurch das an sich geistlose Absolute im menschlichen Geiste zu sich komme, Geist und Bewußtsein werde. Hiernach wäre sie nur ein Thun Gottes in Beziehung auf sich selbst, nicht ein wirkliches Verhältniß des göttlichen Geistes zum endlichen; letzterer wäre ebenso, wie dies allerdings bei Fichte sich darstellt, nur der verschwindende Schein eines endlichen Selbst, das in der alleinigen Wahrheit des unendlichen Seins unterginge. Allein diese Auffassung Hegel's**) ist nach meiner ganzen Darstellung seiner Religionsphilosophie als entschieden irrig zu bezeichnen. Hegel unterscheidet auf's bestimmteste zwischen dem göttlichen Thun des Sichoffenbarens und dem menschlichen des Vongottwissens, beides geht ihm zwar im religiösen Akt allerdings zur Einheit eines göttlich-menschlichen Bewußtseins vom gegenseitigen Ineinandersein zusammen, aber diese Einheit der unterschiedenen Momente des unendlichen und des endlichen Thuns ist durchaus nicht zu verwechseln mit Einerleiheit beider. So ist ihm auch der praktische Cultus beides in Einheit: Thun Gottes, der sich zum Menschen bewegt, oder Gnade, und Thun des Menschen, der sich an Gott hingiebt, oder Opfer; beides ist ein und derselbe Vorgang, nicht zwei einander begrenzende Thätigkeiten, und doch ist das Aufgeben seiner Selbstheit des Menschen eigene Aktion, seine Arbeit, die keineswegs blos an ihm und mit ihm als einem passiven Material vorgeht***) Hier ist die Art, wie nach Hegel Gottes Offenbarung und des Menschen Religion eins, aber nicht

*) Vgl. oben S. 133 f., 136, 152.

**) Die durch Strauß aufgekommen ist und zu der auch ich mich früher durch jenen habe verleiten lassen. („Wesen der Religion", S. 377.)

***) Vgl. oben S. 146.

einerlei sind, auf's klarste zu ersehen und zugleich auch die Wahrheit dieses spekulativen Offenbarungsbegriffs, der die christliche Cardinallehre von Gnade und Freiheit so haarscharf trifft, zu erkennen. Biedermann's Offenbarungsbegriff ist die allein richtige Deutung des Hegel'schen, während man den letztern früher auf den beiden Flügeln der Hegel'schen Schule theils supranaturalistisch theils naturalistisch mißdeutet hatte.

Uns ist der Offenbarungsbegriff das einfache Ergebniß der früheren Entwicklungen des Religions- und Gottesbegriffs. Findet in der Religion der Zusammenschluß des Selbst- und Weltbewußtseins im Gottesbewußtsein und die Aufhebung des Gegensatzes von Freiheit und Nothwendigkeit in ihrer unbedingten göttlichen Einheit statt, so ist ebenso klar, daß diese höhere Einheit des Gottesbewußtseins durch jenen Gegensatz des endlichen Bewußtseins vermittelt, als auch, daß sie nicht durch denselben hervorgebracht ist. Die Einheit, in welcher der menschliche Bewußtseinsgegensatz zur versöhnten Harmonie aufgehoben wird, geht wohl aus diesem Gegensatz hervor und nimmt den ganzen Inhalt desselben in sich auf, aber ist nicht eine Wirkung desselben, nicht ein Produkt der entzweiten Glieder, deren jedes eben im Gegensatz gefangen, durch das andere beschränkt ist; weder kann in der subjektiven Freiheit des Ich die Macht liegen, über die objektive Nothwendigkeit des Weltgesetzes Herr zu werden, noch kann aus der Welt, die ja eben die Schranke des freien Ich ist, diesem jemals die Befreiung entstehen. Sondern die Befreiung des Ich von der hemmenden Weltschranke, die Erhebung des Bewußtseins über seinen natürlichen Zwiespalt kann nur eine übernatürliche Wirkung der transscendentalen Einheit sein, die dem Gegensatz ebenso schon als Grund vorausgeht, wie sie als Ziel ihn aufhebt; diese absolute Einheit von Freiheit und Vernunftgesetz, die wir als das Wesen des unendlichen Geistes oder Gottes erkannt haben, wie sie den einheitlichen Grund der Welt und des Ich bildet, so ist sie es auch, die den Gegensatz beider im Bewußtsein des endlichen Geistes zur versöhnten Einheit aufhebt. Sonach findet in jedem religiösen Akt, in jeder Erhebung des Selbst- und Weltbewußtseins zum Gottesbewußtsein eine wirkliche Offenbarung Gottes an den Menschen statt, eine Selbstaufschließung des schöpferischen Grundes von Ich und Welt, worin er sich zu erkennen und zu empfinden giebt als der beide ein-

heitlich umfassende vernünftige und gute Wille des Ganzen, als die von der Fessel befreiende und mit der Ordnung versöhnende Liebe; als das Durchbrechen der unendlichen freien Geisteskraft durch die natürliche Gebundenheit des endlichen Geistes, und das Erhobenwerden des letztern aus dem unseligen Widerspruch seines Daseins mit seinem Wesen in die beseligende Gemeinschaft des mit sich einigen vollkommenen Geistes, des guten und weisen Gotteswillens. Es findet im religiösen Akt also keineswegs blos eine subjektive Beziehung auf ein vorgestelltes aber fernes, verschlossenes Göttliche statt, sondern die subjektive Beziehung in Glauben und Liebe Gottes ist selber nur möglich als objektive Wirkung des sich im Menschen thatkräftig bezeugenden, ihn über seine Natürlichkeit emporhebenden Gottes, der sich hierin dem Menschen eben als das, was er an sich ist, als der unbedingt freie und befreiende Geist zu erfahren giebt. Die Erfahrung der wirksamen Nähe, der unmittelbaren Verbundenheit mit Gott, welcher sich der Fromme im religiösen Akt bewußt wird, ist also vollkommen objektiv wahr; und es ist auch nicht etwa blos Gott nach seiner Erscheinungsseite für uns, was uns offenbar wird, sondern eben das, was Gott wesenhaft an sich selbst ist, diese mit ihrem Gesetz einige unbedingte Freiheit, dieser Wille des Guten und Vernünftigen, dies kommt im religiösen Akt zur wirksamen Manifestation in und für uns. Aber freilich kann diese göttliche Selbstoffenbarung für unser Bewußtsein auch nur in den Formen unseres Bewußtseins und unter den Bedingungen desselben erscheinen. Dadurch erhält sie, die ihrem Ursprung nach, als göttliches Wirken, unbedingt und übernatürlich ist, in der wirklichen Erscheinung als Inhalt unseres Glaubens immer eine menschlich bedingte, natürliche Seite. Das Wohnen und Wirken des göttlichen Geistes in uns ist, wie schon Plutarch (vgl. oben S. 562) sich treffend ausdrückte, immer „eine gemischte Bewegung", eine göttlich-menschliche Aktivität, die nach der einen Seite über die Schranke des natürlich Menschlichen hinausgeht, sie überwindet, nach der andern doch wieder in ihr befangen bleibt, an ihrer Unvollkommenheit Theil hat. Diese Einsicht in die Zweiseitigkeit, in den wahrhaft gottmenschlichen Charakter der Offenbarung, die in jedem wirklich religiösen Glaubensakte zur Erscheinung kommt, ist ein Cardinalpunkt für das Verständniß der Religion im Ganzen und Einzelnen; sie bewahrt ebenso vor der supranaturalistischen Vergötterung des Menschlichen,

wie vor der naturalistischen Leugnung des Göttlichen in der Religion.

Man pflegt zu unterscheiden zwischen unmittelbarer und mittelbarer, allgemeiner und besonderer, natürlicher und übernatürlicher Offenbarung; alle diese Unterschiede haben allerdings ihre Bedeutung, deren richtiges Verständniß zur näheren Aufhellung dieses wichtigen Begriffs unerläßlich ist.

Unter unmittelbarer Offenbarung verstehen wir eben nur die vorhin besprochene, das Sichoffenbarmachen Gottes nicht blos an sich, außer oder im Menschen, sondern auch für das Bewußtsein des Menschen, also die Begründung des religiösen Aktes, des Gottesbewußtseins selbst. Aber daß das Gottesbewußtsein aus dem Selbst- und Weltbewußtsein als die Einigung ihres Gegensatzes hervorgeht, diese beiden also ihm zum Mittel seiner Erscheinung dienen, dies setzt voraus, daß das Ich und die Welt so einheitlich auf einander angelegt seien, daß sie sich zur Einheit zusammenschließen können. Dies Angelegtsein des subjektiven Geistes in theoretischer und praktischer Beziehung auf die Weltordnung und hinwiederum der Welt auf die innere Geistesanlage des Menschen, also Vernunft und Gewissen einerseits, natürliche und sittliche Weltordnung (Natur und Geschichte) andererseits — dies werden wir passend als die mittelbare Offenbarung Gottes bezeichnen können.*) Und zwar gehören diese beiden Seiten, die innere und äußere, so wesentlich zusammen, wie eben Selbst- und Weltbewußtsein. Denn die Vernunft in uns ist nichts anderes als die Fähigkeit, die objektive Vernunft der Welt, die Ordnung, Gesetz- und Zweckmäßigkeit derselben aus der Sinneswahrnehmung heraus zu vernehmen und zum Inhalt des eigenen Geisteslebens zu verinnerlichen, was aber nicht möglich wäre, wenn nicht die in ihr selbst liegenden logischen Denkgesetze das treue Spiegelbild wären von den realen (metaphysischen) Seinsgesetzen der Welt. Darum eben kann die Uebereinstimmung beider, wie sie sich uns in der vernünftigen

*) Ich kann mich hierin ganz an die lichtvolle Auseinandersetzung von Lipsius (Dogmatik § 69) anschließen, welcher ich mich um so mehr freue, als ich der Meinung bin, daß die hier ausgeführte Correspondenz zwischen innerer und äußerer Offenbarung, zwischen Vernunftgesetz und Weltgesetz, wenn mit ihr auch sonst (z. B. bei den Gottesbeweisen) Ernst gemacht würde, auf einen ganz andern erkenntnißtheoretischen Standpunkt führen müßte, als der Lipsius'sche ist.

Erkenntniß der Welt erschließt, uns der Weg werden zur Erkenntniß des gemeinsamen Grundes beider oder Gottes, was oben im kosmoteleologischen Beweis näher ausgeführt wurde. Wo nun einmal das Gottesbewußtsein lebendig ist, da wird dann auch naturgemäß in jener Möglichkeit der vernünftigen Welterkenntniß oder in der subjektiven Vernunft und in der objektiven vernünftigen Welteinrichtung eine Offenbarung Gottes gefunden werden, aber dies doch erst auf Grund dessen, daß das Gottesbewußtsein selbst schon im Innern aufgegangen ist. Ganz dasselbe ist es mit dem Gewissen, dieser unmittelbaren, trieb- und empfindungsmäßigen Beziehung des Gesetzes unserer Freiheit auf die Bethätigung derselben. So gewiß dieses Gesetz das eigene (autonome) Gesetz unserer sittlichen Anlage ist, so ist es doch zugleich der subjektive Reflex der objektiven sittlichen Weltordnung, hat an den mannigfaltigen Verhältnissen derselben seinen konkreten Inhalt und kommt uns nur aus der faktischen Wahrnehmung dieser letztern zum Bewußtsein. Nicht zwar, als ob das Gewissensgesetz eine bloße Wirkung der äußern Welt auf uns und insofern gar etwas unserem eigenen Selbst Fremdes und Gleichgültiges (blos empirisches Erfahrungs- und Erziehungsprodukt) wäre: es könnte vielmehr niemals irgendwelche äußere Einwirkung uns zu einem solchen unmittelbar und unbedingt wirkenden Gesetz werden, wenn dieses nicht vor aller äußern Erfahrung (a priori) schon in uns selber angelegt, ja eben nur die Wahrheit, die Vernunftform unserer Freiheit selbst wäre. Aber entwickelt allerdings wird diese sittliche Anlage nur durch die Wechselwirkung mit der sittlichen Welt, durch die Wahrnehmung der vernünftigen Ordnung des geselligen Lebens und der in seinem Geschichtsverlauf waltenden göttlichen Gerechtigkeit. Indem nun die innere sittliche Gesetzgebung und die äußere moralische Weltordnung auf einander so bezogen werden, daß daraus die Erkenntniß erwächst, wie es eine und dieselbe absolute Willensbethätigung sei, die sich uns im Innern als ideale Norm und im Aeußern als reale Ordnung kundgiebt, so wird uns auch diese Uebereinstimmung wieder ein Weg werden zur Erkenntniß des beiderseitigen gemeinsamen Grundes im heiligen Gotteswillen; wie wir ja dies oben als den Gedankengang des moralischen Gottesbeweises kennen gelernt haben. So ist es dann auch natürlich, daß das einmal erwachte und lebendige Gottesbewußtsein sich mit der Gewissensstimme verknüpfen und diese sonach als

„Stimme Gottes" sich ankündigen wird. Sie ist dies auch gerade ebensogut, wie die theoretischen Vernunftgesetze („ewigen Wahrheiten"), die sich uns als unabweisliche Norm unserer Denkthätigkeit aufdrängen, es ebenfalls sind. Hier wie dort aber reden wir doch nur von mittelbarer Offenbarung darum, weil sie nicht unmittelbar das Gottesbewußtsein selbst hervorbringt, sondern nur mit dem sonst schon gegebenen in Verbindung tritt und ihm dadurch allerdings sowohl zur Bestätigung als zur erklärenden Deutung dient. Uebrigens lehrt ja die Erfahrung unzweifelhaft, daß diese Verknüpfung nicht überall und nothwendig stattfindet; wie das Gottesbewußtsein in niederen Religionen vielfach ohne Gewissensregungen vorkommt, so ist auch in höheren religiösen Zuständen das Maß seiner Lebhaftigkeit durchaus nicht immer entsprechend dem Maß der Reinheit und Stärke der Gewissensfunktion; und umgekehrt kann es recht wohl sittliche Gewissenhaftigkeit geben, die doch nicht eigentlich religiös genannt werden kann (z. B. die der Kant'schen Moral). Dies beweist immerhin, daß das Gewissen nicht ebenso wie die religiöse Funktion als unmittelbare Gottesoffenbarung (im eigentlichen, strengen Sinn) bezeichnet werden kann. — Indem wir nun also Vernunft und Gewissen, Natur und Geschichte als die mittelbare Gottesoffenbarung betrachten, so liegt darin einerseits dies, daß sie noch nicht das Höchste selbst sind, sondern nur das Mittel, der Weg dazu, und daß sie zu ihrem Höhepunkt und ihrer wahren Vollendung erst in dem religiösen Bewußtsein gelangen, in welchem auch noch die letzten Gegensätze des erkennenden und handelnden Geistes ihre wahrhaft harmonische Lösung finden.*) Andererseits aber liegt darin auch die höchstwichtige Folgerung, daß nichts, was sich als unmittelbare religiöse Gottesoffenbarung ausgiebt, jemals im Widerspruch stehen darf mit den Zeugnissen von Vernunft und Gewissen, von Natur und Geschichte. Jeder solche Widerspruch würde auf eine Zwiespältigkeit der Offenbarung Gottes, also auf einen Selbstwiderspruch in Gott hinweisen, der ja schlechterdings unmöglich ist. So wenig wir also die Offenbarung Gottes in rationalistischer Weise auf die mittelbare in Vernunft und Gewissen beschränken dürfen, so sehr werden wir doch darin dem Rationalismus Recht geben müssen, daß die Uebereinstimmung mit Vernunft und

*) Vgl. hierzu über das psychol. Wesen der Religion oben S. 272 ff.

Gewissen ein unerläßliches Kriterium jeder wahren Offenbarung sei; sie wird immer um so reiner und höher sein, je mehr Vernunft und Gewissen mit ihr nicht blos übereinstimmen, sondern in ihr sich wahrhaft erfüllt, ihre letzten Räthsel gelöst, ihre tiefsten Widersprüche versöhnt finden. Dies ist von grundlegender Bedeutung für die Beurtheilung der besonderen geschichtlichen Offenbarungsthatsachen.

Wir unterscheiden nehmlich ferner zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung in dem Sinne, daß wir jene auf das religiöse Leben der Menschheit überhaupt, der ganzen Gattung und jedes Einzelnen beziehen, diese aber auf die besonders hervorragenden religiösen Erscheinungen der Geschichte, welche bahnbrechend und epochemachend für die religiöse Entwicklung ganzer Kreise, beziehungsweise der ganzen Menschheit geworden sind. Das Unterscheidende dieser besonderen Offenbarung liegt jedoch nicht etwa darin, daß sie nach Inhalt oder Form etwas specifisch Andersartiges wäre als die im religiösen Leben überhaupt und bei Allen vorhandene, sondern nur in dem Grade der Ursprünglichkeit, mit welcher hier die religiöse Funktion sich vollzieht, und der schöpferischen Kraft, die sie für Andere insichschließt. Es ist aber höchst wichtig, die Relativität dieses Gradunterschiedes zu beachten. Wie ungeheuer auch die Distanz in die Augen springe zwischen den bahnbrechenden Thatsachen und Persönlichkeiten der Religionsgeschichte und dem gewöhnlichen religiösen Bewußtsein der Mehrzahl: immerhin bleibt es doch nur ein Unterschied von niederstem und höchstem Grade der Ursprünglichkeit. Irgend etwas Ursprüngliches hat jeder religiöse Akt aus dem einfachen Grunde, weil er als Offenbarungswirkung seinen Grund in dem Geist Gottes, dem unendlichen Ursprung alles Lebens hat. Und andererseits ist auch die originellste religiöse Erscheinung doch nichts schlechthin Neues, sondern sie hat, wieweit sie auch über das Dagewesene hinausgehe, doch immer dieses als ihre Basis und Vermittelung in sich aufgenommen; eine Erscheinung, die in jeder Hinsicht nur neu wäre, könnte auch in keiner Weise geschichtlich vorbereitet und vermittelt sein, wäre also ein schlechthin unbegreifliches Wunder, das sich allen Erfahrungs- und Vernunftgesetzen der „Entwicklung" des Einen aus dem Andern entzöge; aber es könnte eine solche schlechthin neue, im Daseienden gar nicht vermittelte Erscheinung auch keinerlei

Anknüpfung im Bewußtsein ihres umgebenden Kreises finden, sie bliebe eine völlig unverstandene und somit auch völlig isolirte Größe, ihre Originalität ermangelte, dann jeder produktiven, zur Aneignung und Nachbildung anregenden Kraft, es könnte also eine solche Erscheinung auch nie geschichtlich epochemachend wirken. Thatsächlich können wir ja aber auch bei allen und selbst den höchsten religiösen Genien der Geschichte wahrnehmen, daß ihre gewaltige originale Produktivität doch auch nach anderer Seite hin wieder Reproduktion des Ueberkommenen war; ja man könnte wohl sagen, die Kraft ihrer bahnbrechenden Originalität war nur die Kehrseite zu der Tiefe und Reinheit ihrer Auffassung und Verarbeitung des Gegebenen, des in ihrem geschichtlichen Kreise Vorgefundenen. Darum sind auch die religiösen Genien, so gut wie die auf allen anderen Lebensgebieten, durch und durch Kinder ihrer Zeit und ihres Volkes, haben in diesem Boden ihren geschichtlichen Erklärungsgrund und verleugnen denselben auch in ihrer persönlichen Erscheinung und Wirksamkeit nie. Sonach ist zwischen ihnen und den Anderen nicht der ausschließliche Gegensatz von Produktivität und Receptivität, sondern nur ein Gradunterschied von Ueberwiegen des einen oder anderen. Damit ist die Continuität zwischen dem Besonderen, Außerordentlichen und dem Allgemeinen, Ordentlichen auch auf dem Gebiet der Offenbarung gesichert und also die Meinung, als ob ersteres etwas specifisch Andersartiges wäre, als irrig erwiesen. — Aber das bleibt auch unter dieser Voraussetzung doch immer wahr, daß die besondere Ursprünglichkeit der hervorragenden religionsgeschichtlichen Erscheinungen auch auf eine *außerordentliche Kräftigkeit des ihnen innewirkenden Offenbarungsprinzips* hinweist, daher man sie mit Recht als Offenbarungsträger und -Thatsachen sensu eminenti betrachtet. Die außerordentliche Kräftigkeit des in ihnen wirkenden Offenbarungsgeistes tritt auch nicht selten in außergewöhnlichen Formen des religiösen Bewußtseins in die Erscheinung: als Erleuchtung oder *Inspiration* auf theoretischer, als Begeisterung oder *Enthusiasmus* auf praktischer Seite; jene ein plötzliches Aufleuchten höherer Ideen, welche blitzartig ein neues Licht verbreiten über die Wege und Zwecke der göttlichen Regierung und über die Bestimmung des Menschen im Allgemeinen oder unter den gegebenen Verhältnissen, kurz, über den Rathschluß Gottes zu unserem Heil; diese ein plötzliches Aufglühen

der Willenskraft, des Gemüthspathos, als Freudigkeit und Fähigkeit zu außerordentlichem Thun und Leiden. Beide, Inspiration und Enthusiasmus gehören zusammen wie Licht und Gluth, eines die Probe des anderen, beide zumal brechen sie aus dem Dunkel und der Spannung der peinvollen Entzweiung der Seele hervor als siegreicher Abschluß des inneren Ringens, als erlösende Versöhnung des inneren Zwiespalts. So gleicht der erleuchtende und zündende Geistesstrahl der Offenbarung dem Blitzstrahl, der aus dem Dunkel und der Spannung der elektrisch geladenen Wolke leuchtend, zündend und reinigend hervorbricht — als die durchbrechende Einheit des polaren Gegensatzes, der sich in ihm aufhebt. — Daß diese Zustände, eben als außerordentliche, auch leicht pathologisch ausarten können, ist sehr begreiflich. Es entsteht dann aus der erleuchtenden Inspiration die Ekstase oder Verzückung, in welcher das natürliche Licht des Bewußtseins unter der überwältigenden Macht einer inneren Anschauung erlischt und ein traumartiger, somnambuler Zustand eintritt; und aus der Begeisterung entsteht dann der Fanatismus, in welchem die Besonnenheit des Handelns unter der überwältigenden Macht eines inneren Impulses erliegt und ein Zustand des blinden, rücksichtslosen Wüthens eintritt. Da beides eben stark sinnlich pathologische Entartungen der reinen Erleuchtung und Begeisterung sind, so finden wir sie am häufigsten auf den niedersten Zuständen des religiösen Lebens, wogegen sie, wie die Entwickelung der Prophetie uns zeigte, auf den höheren mehr und mehr verschwinden; namentlich das schlimmere von beiden Phänomenen, der Fanatismus, hat in einem rein religiösen Leben schlechthin keinen Raum mehr, wogegen die Ekstase auch hier noch ausnahmsweise vorkommen mag. In der altchristlichen Kirche finden wir sie nicht bloß bei einem Paulus in sehr bedeutsamer Weise, sondern sie scheint auch in dem „Zungenreden" der ältesten Gemeinde ein fast stehendes Element des Cultus gewesen zu sein. Später finden wir sie als häufigere Erscheinung nur in den außergewöhnlichen Zeiten heftiger religiöser Krisen und Gefahren eines größeren Kreises.

Was endlich den Gegensatz von übernatürlicher und natürlicher Offenbarung betrifft, so liegt hierin eigentlich eine zweifache Unterscheidung: einmal sind damit die zwei Seiten an jeder Offenbarung gemeint, die wir gleich von vornherein unterschieden haben, sodann aber (und dies ist die herkömmliche Meinung) bezieht er sich

auch auf zwei Arten von Offenbarung und fällt dann mit dem relativen Unterschied von allgemeiner und besonderer Offenbarung so ziemlich zusammen. Aus der Confundirung des zweifachen Sinnes dieses Gegensatzes, sowie aus der Doppelsinnigkeit des Begriffes „Natur" erklärt sich die endlose und fast hoffnungslose Confusion, die bei den Controversen gerade über diesen Punkt stehend ist. — Also zunächst ist zu sagen, daß „übernatürlich und natürlich" die zwei Momente an aller Offenbarung bezeichnen, die sich selbst wieder nach Inhalt und Form doppelt fassen lassen*): übernatürlich ist jede Offenbarung, sofern sie zu ihrem wirkenden Grund einen göttlichen Akt der Aufschließung im Menschen und an den Menschen hat; natürlich, sofern sie zu ihrer Vermittelung die natürliche menschliche Geistesfunktion hat; und ferner ist jede Offenbarung übernatürlich, sofern ihre Wirkung inhaltlich hinausgeht über den jeweiligen endlichen Bewußtseinszustand, über die empirische, sinnlich-selbstische Naturbestimmtheit des einzelnen Menschen, zu einem höheren Leben in der Wahrheit, Freiheit und Seligkeit des mit Gott verbundenen Geistes; aber eben diese, empirisch betrachtet, übernatürliche Wirkung ist auch wieder insofern wahrhaft natürlich, als dies höhere Leben in der Erhebung zu Gott gar nicht etwa ein dem menschlichen Geist überhaupt Fremdes, sondern gerade nur seine eigenste Wahrheit, die Verwirklichung seiner wahren Natur, seiner idealen göttlichen Anlage ist; der gottmenschliche Akt, der ihn hinaushebt über seine bloßmenschliche Naturbestimmtheit, ist ja eben nur die Aufhebung dieser seinem wahren Geistesweſen widersprechenden Daseinsweise, die Befreiung von der Fessel, vom Selbstwiderspruch seines natürlichen Lebens und die Erhebung in die volle Freiheit und Seligkeit des mit seinem Ursprung geeinten, in seine wahre Heimath eingegangenen Geistes. Darum kann diese Uebernatürlichkeit des Offenbarungsaktes nie als Grund dienen für die Unbegreiflichkeit der vermeintlichen „Offenbarungswahrheit", d. h. eigentlich der dogmatischen, widerspruchsvollen Vorstellungsformen der menschlich entstandenen Lehr-Ueberlieferung. Die Unbegreiflichkeit oder Vernunftwidrigkeit derselben macht vielmehr gerade ihre menschliche Seite, ihre relative Un-

*) Vgl. hierzu Biedermann, Dogmatik § 27, und besonders § 728. Die andere, relative Bedeutung des Gegensatzes übergeht Biedermann, was nicht im Interesse der Verständigung mit dem nun einmal herkömmlichen Sprachgebrauch liegt.

wahrheit aus und erklärt sich vollständig aus ihrer psychologisch und geschichtlich zu begreifenden Genesis, worüber oben („religiöse Erkenntnißthätigkeit") des Näheren die Rede war. Hingegen der wirklich übernatürliche, wahrhaft göttliche Gehalt in den Glaubenslehren liegt gerade umgekehrt darin, daß sie Ausdruck sind jener religiösen Erfahrungen, in welchen dem Geiste die höchste Wahrheit aufging, in welchen ihm sein eigenes wahres Wesen in Gott und durch Gott aufgeschlossen, offenbar und erkennbar wurde. Wie könnte denn auch der Geist die höchste Erfüllung seines Suchens und Sehnens, seine volle Befriedigung oder sein „Heil" — und das ist ja doch anerkanntermaßen das Ziel jeder Offenbarung — in Solchem finden, was ihm ein verschlossenes, unfaßliches Geheimniß wäre? Wie könnte er sich wahrhaft heimisch fühlen in dem, was seines Vaters ist, wenn ihn statt der endlichen und weltlichen Widersprüche und Räthsel, über die er im religiösen Akte sich erhoben, jetzt nur wieder neue, noch unlöslichere Räthsel, die sogenannten Offenbarungsgeheimnisse anstarren würden? In der That, eine Offenbarung, die uns vor unbegreiflichen widervernünftigen (oder, was auf's gleiche herauskommt, übervernünftigen) Geheimnissen rathlos stehen ließe, wäre eben damit keine „Offenbarung" mehr, sondern eine Verhüllung. Die wahre Offenbarung besteht vielmehr darin, daß wir den Geist aus Gott empfangen haben, „damit wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist", daß wir den Sinn Christi, des Gottessohnes, haben oder daß wir aus der Fülle des im menschlichen Bewußtsein offenbar gewordenen ewigen Logos die Erkenntniß der Wahrheit schöpfen, die, wie sie in sich nur Eine ist, so auch uns nicht mit uns selbst (unserer Vernunft) entzweien, sondern wahrhaft in uns selbst eins und damit frei machen wird. — Nach der andern und herkömmlichen Fassung des Gegensatzes bedeutet derselbe zweierlei Classen von Offenbarung; und zwar pflegt man meistens dann unter „übernatürlicher Offenbarung" den speciellsten Kreis derjenigen geschichtlichen Erscheinungen zu verstehen, welche für den Ursprung und Fortgang der beiden biblischen Religionsformen als der „Offenbarungsreligion" im besonderen Sinne von hervorragender Bedeutung gewesen sind; die „natürliche Offenbarung" dagegen wird dann theils auf jene (oben besprochene) mittelbare Offenbarung bezogen, wie sie allen Menschen gleichmäßig in Vernunft und Gewissen, Natur und

Geschichte zukommt, theils auf die besonderen göttlichen Kundgebungen, wie sie auch in den sogenannten „natürlichen Religionen" d. h. in dem außerbiblischen Religionsgebiet theilweise anzunehmen seien. In dieser specifisch dogmatischen Fassung wird nun freilich diese Eintheilung kaum haltbar sein. Kommt einmal, wie man im Ernste nicht wird leugnen können, in den außerbiblischen Religionen auch reale göttliche Kundgebung vor, welche als erlösende Macht über die natürlich-sinnliche Lebensbestimmtheit emporhebt, so ist nicht abzusehen, mit welchem Rechte diese von dem Begriff der „übernatürlichen Offenbarung" ausgeschlossen werden könne? Indem sich also den besonderen Offenbarungsthatsachen der biblischen Religionen auch die der außerbiblischen (ob auch mit verschiedener Abstufung des Werthes, versteht sich) werden anreihen müssen, so wird dann dieser Gegensatz von „natürlicher und übernatürlicher Offenbarung" wesentlich zusammenfallen mit dem vorher besprochenen von „allgemeiner und besonderer Offenbarung". Daß aber auf die letztere, auf die hervorragenden originalen und produktiven Erscheinungen des religiösen Lebens der Menschheit, der Begriff der Uebernatürlichkeit sensu eminenti angewandt wird, dies allerdings hat seinen sehr guten Grund: es ist der Ausdruck dafür, daß das der Offenbarung überhaupt zukommende göttliche Moment in ihnen in außerordentlichem Stärkegrad und mit außerordentlichem Erfolge vorhanden ist, so sehr, daß über seinem einzigartig überwältigenden Eindrucke die (an sich doch immer auch vorhandene) menschliche Seite daran für das Bewußtsein der Mit- und besonders der Nachwelt ganz in Hintergrund tritt. — In dieser wohl begreiflichen Thatsache liegt nun der erklärende Schlüssel für verschiedene religiöse Vorstellungsweisen: vorab für die verherrlichende Ansicht von der Persönlichkeit der Offenbarungsmittler, worüber im nächsten Hauptstück näher zu reden sein wird; sodann für die oben charakterisirte Ansicht von der Uebernatürlichkeit der heiligen Schriften, welche von jenen ursprünglichen Thatsachen und Personen die ursprünglichste Urkunde enthalten; neben und hinter allen zufälligen Gründen für den Schriftinspirationsglauben, welche oben in der geschichtlichen Entwicklung angedeutet wurden, wird dies ohne Zweifel als das wesentliche Motiv und zugleich als das Wahrheitsmoment dieses Glaubens anzusehen sein: der Eindruck der in besonderem Sinne übernatürlichen Offenbarung, von welcher diese Schriften

geschichtliche Urzeugnisse und Urkunden sind, wird zur Aussage über ihre eigene übernatürliche Entstehung und Beschaffenheit. Endlich erklärt sich aus dem wunderbaren Eindruck solcher außerordentlichen Offenbarungsthatsachen der allgemeine Glaube, daß zur Offenbarung auch äußere Wunder mitgehören, als die begleitenden Ausdrucksformen und Kennzeichen für das Dasein und Wirken eines höheren göttlichen Prinzips.

Damit sind wir auf den Wunderglauben gekommen, den wir zu Anfang dieses Hauptstücks als die andere Hälfte des Offenbarungsglaubens bezeichnet haben. Der Wunderglaube ist so alt, wie der religiöse Glaube überhaupt, denn „das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind", wie der Dichter es sinnig und treffend genannt hat. Da von Anfang die Gottheit dem religiösen Bewußtsein die von der Weltschranke freie und befreiende Macht über die Welt war, so erwartete der Glaube von ihr von jeher befreiende Thaten, rettende Wunder, und weil und wie er sie erwartete, so fand er sie in seiner Erfahrung irgendwie vor. Wohl sieht er auch schon in dem alltäglichen ordentlichen Naturlauf das fortgehende persönliche Walten der Götter, aber eben weil er diese als nicht gebunden an den Naturlauf, als Urbilder des persönlichen ungebundenen freien Willens vorstellt, so erwartet er auch von ihnen außerordentliche Machterweisungen in solchen Wirkungen, die gegen die sonstige Ordnung und Regel (παρὰ μοῖραν) eintreten und in denen daher eine besondere göttliche Absicht, eine ungewöhnliche Erweisung der Gnade oder Ungnade der Gottheit gegen ihre Verehrer oder Feinde sichtbar werde.

Daß das Wunder strikte ein die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs durchbrechendes übernatürliches Naturereigniß sei, das liegt allerdings nicht in dieser Bestimmtheit von Anfang in dem Bewußtsein der Gläubigen, aus dem einfachen Grunde, weil der Gedanke einer Aufhebung des Naturgesetzes den vollen Begriff des letztern schon voraussetzen würde, dieser aber erst auf einer sehr späten Stufe der Verstandesbildung sich aufhellt. Darum ist aber doch der Wunderbegriff nicht so zu verallgemeinern, als ob „Wunder" nur der religiöse Name für Begebenheit überhaupt wäre, als ob auch schon das gewöhnlichste Ereigniß, mit welchem sich ein religiöses Gefühl

verknüpfen läßt, dem Glauben als ein Wunder gelten würde. Diese Schleiermacher'sche Definition ist zu weit und zu eng: zu weit, da der geschichtliche Wunderglaube doch immer nur in solchen Ereignissen richtige Wunder sah, die ansich oder doch durch den Moment ihres Eintreffens und Zusammentreffens mit Anderem ihm den Eindruck von etwas Auffallendem und Außerordentlichem machten; zu eng aber, weil der größte Theil von allen je geglaubten und erzählten Wundern überhaupt gar nicht in wirklichen vorgefallenen Ereignissen irgendwelcher Art besteht, sondern in bloßen Postulaten des Gemüths, in Wünschen, welche nur die Phantasie in Realität verwandelte, in Bildern, durch welche die Phantasie innere Stimmungen versinnlichte und sich vergegenständlichte. Es ist für viele Erscheinungen der Religionsgeschichte von höchster Wichtigkeit, sich von vornherein diesen specifisch subjektiven, spontanen und idealen Quell und Charakter des Wunderglaubens klar zu machen, daß er wesentlich nichts anderes ist als Ausdruck des religiösen Gemüths, das seine Freiheit von der Natur a priori postulirt und eben nur darum sie dann auch a posterioi in entsprechenden außerordentlichen äußern Ereignissen realisirt sieht, gleichviel, ob denselben etwas wirklich Geschehenes zu Grunde liege oder nicht, und welches an und für sich die Beschaffenheit des zu Grunde liegenden (veranlassenden) äußeren Ereignisses gewesen sein möge. Das wirklich Geschehene ist dabei immer ganz nebensächlich, denn der Wunderglaube beruht gerade nicht auf objektiver Wahrnehmung der Wirklichkeit, sondern auf dem Idealismus des Gemüths, das seine Innenwelt, seine subjektiven Postulate zur objektiven Anschauung sich gestaltet.*) Der Glaube ist selbst der wahre Wunderthäter, welcher kraft der inneren Schöpferkraft des religiösen Selbstgefühls aus Nichts Etwas und aus Kleinstem Größtes schafft.

Es begreift sich eben daher, daß die Kraft, Wunder zu thun, nicht blos der Gottheit unmittelbar zugeschrieben wird, sondern auch den mit ihr in näherer Beziehung stehenden Menschen. Und eben darin liegt die Hauptbedeutung des Wunderglaubens in der Religionsgeschichte, daß das Wunder allenthalben das stehende Attribut derjenigen Personen ist, welche irgendwie dem Göttlichen näher zu stehen

*) Diese psychologische Genesis des Wunderglaubens betont zu haben, ist ein Verdienst Feuerbach's, vgl. oben S. 172.

und zwischen ihm und der Menschenwelt eine mittlerische Stellung einzunehmen scheinen. Dies Prinzip bleibt sich so beharrlich, wie kaum ein anderes Phänomen, durch die gesammte Religionsgeschichte auf allen Stufen gleich, nur die Form seiner Durchführung wechselt mit den Wandelungen des religiösen Bewußtseins. In den niedersten Religionen ist der Priester vermöge seiner kultischen Gemeinschaft mit der Götterwelt auch zugleich stehender Inhaber der göttlichen Wunderkräfte, so daß Priester, Zauberer, Wunderdoktor und Wettermacher gewöhnlich in einer Person sich verbindet. In den höheren Religionen aber wird die Wundergabe nur solchen Personen beigelegt, die durch die Macht ihrer religiösen Begeisterung als Propheten, Reformatoren, Religionsstifter einen tiefgehenden Eindruck auf ihre Umgebung hervorgebracht und den Glauben an ihre Mission als göttliche Gesandte erweckt haben, oder auch Solchen, die durch den außerordentlichen Eifer ihrer Askese und Contemplation sich in den Ruf von Heiligen und Eingeweihten (Mysten) versetzt haben. Dabei kommt es überall wenig darauf an, ob solche Männer selber auch im Besitze der Wunderkraft zu sein glauben oder nicht, ob sie Wunder selber thun wollen oder nicht; es genügt der Glaube ihrer Umgebung und Nachwelt an ihre außerordentliche göttliche Sendung und Mittlerstellung zwischen Menschheit und himmlischer Welt, um die Wunderkraft bei ihnen vorauszusetzen; wo aber einmal eine gläubige Jünger-Gemeinde Wunder erwartet, da kann auch die Wahrnehmung oder doch Erzählung von geschehenen Wundern nicht ausbleiben. An den Stiftern der drei größten Religionen der Gegenwart begegnet uns diese Erscheinung in frappanter Gleichartigkeit.*) Die buddhistischen Legenden sind voll von Wundern, die Buddha und seine Jünger vollbracht haben sollen, Wundern, die denen der evangelischen Erzählungen zum Theil völlig gleich, meistens aber noch wunderlicher als jene sind; und doch werden in den eigenen kanonischen Schriften der Buddhisten die Worte Buddha's aufbewahrt, mit denen er seinen Jüngern wehrt, Wunder zu thun, selbst wenn das Volk nach Zeichen und Wundern verlange; das wahre Wunder sei vielmehr, daß sie hingehen und ihre guten Werke vor den Leuten verbergen, ihre Sünden aber vor denselben bekennen. Ebenso erzählt die muhamedanische

*) Vgl. Max Müller, Vorlesungen über Religionswissenschaft, S. 25.

Legende eine Menge von Wundern Muhameds und doch sagt dieser im Koran selbst, daß er ein Mensch sei wie andere Menschen, und er hält es für seiner unwürdig, Wunder zu thun, und beruft sich auf die großen Wunderwerke Allah's: auf den Auf- und Untergang der Sonne, auf den Regen, der die Erde befruchtet, auf die Pflanzen, die da wachsen, und auf die Seelen, die in das irdische Dasein treten, ohne daß man sagen könnte, woher sie kommen: all' das seien die wahren Zeichen und Wunder. Endlich wird von Jesus erzählt, daß er auf das Verlangen des Volks nach einem eklatanten Wunderzeichen erwiederte: „Es wird diesem verkehrten Geschlecht kein Zeichen gegeben werden, denn nur das Zeichen des Propheten Jonas" d. h. das gewaltig wirkende Wort der Predigt Jesu, von welcher die Bußpredigt Jonä in Ninive das Vorbild gewesen sei; und nach manchen Andeutungen der evangelischen Berichte suchte er dem Rufe von seinen Wundern, der sich trotzdem verbreitete, eher zu steuern als Vorschub zu leisten, er entzog sich den Massen, die in Wundererwartung ihn umdrängten, und er führte die wunderbaren Heilungen der Gläubigen auf ihre einfachste Ursache, deren eigenen Glauben, zurück, womit ganz wohl übereinstimmt, daß er in dieser mächtigen Wirkung seines Wortes, welche solche bis auf's Leibesleben sich erstreckende Glaubensstärke erzeugte, die Offenbarung des ihn erfüllenden (messianischen) Geistes und das Zeichen des nahenden Reiches erblickte. Trotz dieser besonnenen Haltung des Meisters selbst bildete sich auch hier bekanntlich sehr bald jener reiche Sagenkreis, welcher, über den geschichtlichen Kern der wunderbaren Heilungen weit hinausgehend, das Leben des Stifters in überirdischen Glanz verhüllte.

Nichts ist natürlicher, als die Entstehung dieser Wundersagen gerade damals und dort: auf einem Boden, der Schritt für Schritt geweiht war durch die sich daran knüpfenden Sagen von den wunderbaren Erlebnissen und Thaten der Väter, der Propheten, dieser Vorgänger und Vorbilder des Messias; und zu einer Zeit, wo der immer peinlicher werdende Druck, die immer schwüler und gespannter werdende Atmosphäre die Erwartung einer großen Catastrophe, einer übernatürlichen Wendung der Dinge immer heftiger und dringender werden ließ. Aber auch außerhalb Israels, in der gebildeten Heidenwelt, unter welcher das Christenthum seine weitere Ausbreitung nicht blos, sondern auch Ausbildung erfuhr, war man eben in jenen ersten

Jahrhunderten unserer Zeitrechnung von nüchterner verständiger Kritik so weit entfernt, auf das Wunderbare so förmlich erpicht, daß man wohl sagen kann, es war wohl kaum eine andere Zeit je so günstig für das Aufkommen religiöser Legenden. Wo sogar bei den gebildetsten Geistern, wie einem Livius, Tacitus, Plinius die erstaunlichsten Proben von kritikloser Leichtgläubigkeit in Menge vorkommen können, da werden wir auf die große Masse der Halb- und Ungebildeten den entsprechenden Schluß in kaum zu weitgehendem Sinn ziehen dürfen. Gesteigert wurde die in der Zeit überhaupt liegende Wundersucht insbesondere durch die mystisch-asketische Schule der Neupythagoräer und Neuplatoniker. Die Ersteren machten ihre beiden Heiligen Pythagoras und Apollonius von Tyana zu Propheten und Wunderthätern, die mit Moses und Christus rivalisirten, und die fabelhaftesten Dinge, die von ihnen erzählt wurden, fanden in und außer der Schule den willigsten Glauben und lebhaftestes Interesse. Auch von Plotinus und Jamblichus erzählten seine Schüler solche Wunder, wie sie eben nach dem Geschmack der Zeit zum wahren Weisen, der zugleich Heiliger und Seher sein sollte, zu gehören schienen.*) Unter solchen Umständen ist das Aufkommen der christlichen Wundersagen so wenig auffallend, daß vielmehr nur das Gegentheil, die Verbreitung einer neuen Religion ohne einen reichen Wunderschmuck, ein unbegreifliches Wunder gewesen wäre. „Auf der Woge der Leichtgläubigkeit, welche diesen langen Zug morgenländischen Aberglaubens und morgenländischer Sage mit sich führte (in den neupythagoräischen und neuplatonischen Schulen und im sonstigen orientalischen Religionssynkretismus der damaligen Aera), schwamm das Christenthum in das römische Kaiserreich, und Freund und Feind nahm seine Wunder als die gewöhnlichen Gefährten einer Religionslehre auf. Zur Zeit, als das Christenthum in das römische Reich eindrang, war jede gesunde und sondernde geschichtliche Untersuchung der Evidenz seiner Wunder unmöglich, auch machte man von diesen Wundern als Beweise für die Religion keinen großen Gebrauch".**) Aber nicht blos auf die vergangenen Wunder der biblischen Geschichte, sondern fast mehr noch auf die immer noch in ihrer Gegenwart sich wiederholenden

*) Vgl. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie V, S. 140, 417, 614.
**) Lecky, Sittengeschichte Europas, S. 326 f.

Wunder beriefen sich die Kirchenväter; und es muß ohne Weiteres zugestanden werden, daß die von ihnen aus ihrer Gegenwart erzählten Wunder vergleichsweise ungleich besser geschichtlich bezeugt sind, als die biblischen, deren Berichterstatter um mehrere Menschenalter von der Zeit ihrer Geschichten getrennt sind. Auch erklären sich für uns die einen eben so wie die andern aus der allgemeinen Denkart jener Jahrhunderte; wenn die protestantische Dogmatik aber sich gegen die fortgehenden kirchlichen Wunderlegenden skeptisch und gegen die ganz analogen biblischen gläubig verhält, so ist dies offenbar eine in der Sache selbst keineswegs begründete Inkonsequenz und gehört zu jenen zahlreichen Halbheiten, durch welche die protestantische Orthodoxie sich von der katholischen nicht eben vortheilhaft (wenigstens vom logischen Gesichtspunkt aus) unterscheidet. — Nehmen wir dazu, daß auch die andern geschichtlichen Religionen ganz ebensogut wie das Christenthum ihre Wundersagen haben, mit welchen vornehmlich immer die Geschichte ihres Stifters und ihrer frühesten Verbreitung ausgeschmückt ist: so liegt für jede nicht zum voraus dogmatisch befangene Beurtheilung nur die Möglichkeit vor, entweder allen diesen Wundersagen geschichtliche Realität zuzugestehen oder sie allen abzusprechen. Lange Zeit that die christliche Kirche das erstere, sofern sie auch die Wunder und Orakel des Heidenthums für reelle, nur aber eben dämonische Wirkungen hielt; und sie hatte hierin jedenfalls die Consequenz voraus gegenüber der heutigen gläubigen Christenheit, welche ihre (kirchlichen oder wenigstens biblischen) Wunder für geschichtlich wahr, die der andern Religionen dagegen für Märchen und Sagen hält. Sobald man sich die Frage nach der Realität der Wundersagen in dieser allein konsequenten Form stellt, als Alternative zwischen der Annahme oder Verwerfung aller Wundersagen der verschiedenen Religionen, so ist eigentlich auch schon die Antwort für uns Heutigen mitgegeben. Gleichwohl dürfen wir uns der Aufgabe nicht entziehen, die Frage nach der objektiven Möglichkeit der Wunder auch noch vom rein philosophischen Standpunkt aus zu untersuchen.

Ueber die Möglichkeit des Wunders war schon unter den alten Philosophen Streit. Während die Epikuräer auf Grund ihres Deismus und ihrer atomistischen Physik sie leugneten und die Akademiker sie bezweifelten, glaubten Stoiker, Neupythagoräer und Neuplatoniker sie mit ihrer philosophischen Weltanschauung vereinigen

zu können; theils nahmen sie dabei als die wirkende Ursache der Wunder einfach die Dämonen an, womit sie dann freilich den philosophischen Boden verließen und sich auf den der populären Vorstellung, des polytheistischen Volksglaubens stellten; theils suchten sie aber auch wirklich das Wunder aus ihrer Metaphysik zu erklären, indem sie es ebenso wie auch die Mantik auf den sympathetischen Zusammenhang aller Kräfte des Weltalls zurückführten, vermöge dessen jedes Geschehen am einen Ort an unzähligen andern sich ankündige und ebenso jede Einwirkung auf das Eine sich durch unsichtbare dynamische Medien auf Anderes und Fernes fortpflanze.*) Diese Philosophen suchten also das Wunder, diese Ausnahme von der Naturordnung, dadurch zu rechtfertigen, daß sie es selber in den nur eben uns verborgenen Zusammenhang der Natur hereinzogen und zu einem natürlichen Erfolg derselben allgemeinen Kräfte machten, aus welchen auch der regelmäßige Naturlauf entstehe; ob freilich diese Kräfte dadurch nicht zu etwas völlig Irrationellem würden, wenn ihnen die widersprechendsten Wirkungen aufgebürdet werden sollten, und wie dies mit der Einheit des Weltlogos sich reime, wurde nicht weiter beachtet. — Derselben Wundererklärung, nur mit theologischer Wendung, begegnen wir auch beim Kirchenvater Augustin. Die Rolle, welche bei jenen griechischen Philosophen der sympathetische Zusammenhang der Naturkräfte spielt, vertritt bei ihm der Wille Gottes; da die Natur überhaupt nichts sei als Erscheinung des Willens Gottes, die Natur jedes Dinges eben das, wozu Gott es bestimmt, so könne, schließt Augustin aus diesen philosophischen Prämissen sehr unphilosophisch, der Schöpfer der Naturen auch aus ihnen machen, was er wolle; nichts sei wider die Natur, weil nichts wider Gottes Willen, nur wider die uns bekannte Natur sei das Wunder.**) So ist das Widernatürliche freilich sehr einfach beseitigt, nehmlich zugleich mit dem Begriff der Natur selbst, indem dieser aufgehoben wird in das abstrakt-freie Wirken des göttlichen Willens. Aber bringt dann das Wunder nicht doch wenigstens in diesen göttlichen Willen einen inneren Widerspruch? Nein, antwortet Augustin, auch in diesen kommt kein Widerspruch, da Alles, das Außerordentliche ebenso wie das Ordentliche, in dem

*) Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie IV, S. 317. V, S. 565, 630.
**) Augustinus, de civ. Dei, XXI, 8.

einen ewigen Rathſchluß Gottes von Ewigkeit her zuſammengeordnet iſt. Auf dieſelbe Weiſe ſuchte der Anfänger der deutſchen Philoſophie, Leibniz, die Wunder mit ſeinem Determinismus und der präſtabilirten Harmonie der Welt zu reimen: zwar eine Aenderung in der von ihm einmal zur Erſchaffung erwählten Welt könnte Gott freilich nicht bewirken, ohne damit den einmal gefaßten Entſchluß ſeiner Weisheit als unvollkommen zurückzuziehen, was nicht denkbar iſt; aber die Wunder waren eben ſelber auch in der von Gott zur Verwirklichung gewählten Idee der Welt eingeſchloſſen als Möglichkeit (enveloppés et représentés comme possibles) und Gott hatte ſie alſo ſchon von da an, als er dieſe Welt unter den unendlichen Möglichkeiten erwählte, zu vollbringen beſchloſſen.*) So ſoll das Wunder gerettet werden, indem es in die präſtabilirte Weltharmonie mitaufgenommen wird als eine der realen Möglichkeiten oder Keime, welche in und durch die Geſammtentwicklung zu ihrer Zeit zur Verwirklichung kommen ſollen; allein ſieht man genauer zu, ſo iſt dieſe Art von Rettung des Wunders eine ſehr zweideutige, den eigentlichen Wunderbegriff im Grunde aufhebende: aus einer geſetzwidrigen Durchbrechung der Ordnung wird es hier zu einem durch die Geſammtordnung geſetzmäßig herbeigeführten und nur in ſeiner Erſcheinung außerordentlichen, alſo nur relativ wunderbaren aber weſentlich natürlichen Akt herabgeſetzt. So ſteht dieſe Vertheidigung des Wunders der Leugnung deſſelben durch Spinoza nicht ſo ferne, wie es zunächſt den Anſchein hatte.

Der erſte konſequente wiſſenſchaftliche Angriff auf den Wunderglauben ging von Spinoza aus. Es liege demſelben, ſagt er,**) die Meinung der Menge zu Grunde, daß Gott nichts thue, ſo lange die Natur in ihrem gewöhnlichen Laufe wirke, und umgekehrt, daß die Natururſachen ſo lange ruhen, als Gott wirke. Die göttliche Kraft und die Naturkraft hält ſie für zwei numeriſch verſchiedene und ſtellt ſich die erſtere vor wie den Befehl eines Regenten, die letztere als blinde Kraft; ſie zeigt aber damit nur, daß ſie weder von Gott noch von der Natur einen geſunden Begriff habe. Dem entgegen will nun Spinoza zunächſt zeigen, daß „nichts gegen die Natur geſchehe, ſon-

*) Leibniz, théodicée I, 53 f.

**) Spinoza, tractatus theologico-politicus, Cp. VI. (Op. ed. Paulus, I, 233.)

dern sie ihre ewige feste und unwandelbare Ordnung einhalte; sodann, daß eben aus dieser festen und unwandelbaren Naturordnung viel besser als aus vermeintlichen Wundern die Existenz und Providenz Gottes zu erkennen sei." Das erstere beweist er daraus, daß die allgemeinen Naturgesetze ja nichts anderes seien als eben die göttlichen Willensbestimmungen, die aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen, die Macht der Natur also eins mit der göttlichen Macht und diese wieder mit dem eigensten Wesen Gottes. Zu sagen, daß Gott etwas wider die Gesetze der Natur thue, hieße soviel als, daß er gegen seine eigene Natur handle; was das widersinnigste wäre. Auch kann nichts über die Natur hinausgehen in der Art, daß es von ihren Gesetzen unabhängig wäre, weil diese sich auf Alles, was Gegenstand göttlichen Denkens ist, erstrecken. Ebenso unvernünftig wäre es, zu meinen, daß Gott die Natur so unmächtig und ihre Gesetze so unfruchtbar geschaffen habe, daß er ihr öfter von Neuem zu Hülfe kommen müßte, um sie in Bestand und die Dinge in gutem Fortgang zu erhalten. Aus all' dem zieht Spinoza den Schluß, daß es in der Wirklichkeit keine übernatürlichen Wunder geben könne; was man so nenne, das besage nur soviel, daß von gewissen Dingen die Menschen zur Zeit die natürlichen Ursachen nicht kannten. Aus dem nun aber, dessen Ursachen wir nicht kennen, vermögen wir auch nicht einen Schluß zu ziehen auf Gott als Ursache, können also daraus weder die Existenz noch sonst was von Gott beweisen. Vielmehr aber können wir Gott und seinen Willen erkennen aus den klar erkannten Gesetzen der Natur, welche eben die aus dem göttlichen Wesen folgenden ewigen göttlichen Willensbestimmungen sind. — Diese Gedanken Spinoza's auch in die wissenschaftliche theologische Dogmatik eingebürgert zu haben, ist das Verdienst von Schleiermacher. Es sei, sagt er,*) nicht einzusehen,

*) Glaubenslehre § 47 (I, S. 233.) Es ist übrigens nicht zu billigen, daß Schleiermacher diese augenscheinlich aus der Philosophie herstammenden Gedanken für Aussagen des religiösen Gefühls ausgeben will; daß das naive, unphilosophische Bewußtsein der frommen Gemeinde über diesen Punkt ganz anderes aussagt, als was der philosophirende Dogmatiker es hier aussagen läßt, ist eine nicht wegzuleugnende Thatsache, deren offene Anerkennung für alle Theile, insbesondere aber für die Wahrung der wissenschaftlichen Klarheit der Theologie förderlicher gewesen wäre, als jene Vertuschung, zu welcher Schleiermacher durch seine Gefühlstheorie verleitet wurde.

daß die göttliche Allmacht sich größer zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhangs als in dem der ursprünglichen aber ja auch göttlichen Anordnung gemäßen unabänderlichen Verlauf derselben; denn das Aendernkönnen würde ein Vorzug nur sein unter Voraussetzung des Aendernmüssens, welches eine ursprüngliche Unvollkommenheit voraussetzte. Oder sage man, Gott habe Wunder gethan, um in unmittelbarer Verbindung mit der Welt zu bleiben, so setze dies den Gegensatz zwischen unmittelbarer und mittelbarer Thätigkeit in Gott, also eine Beschränktheit Gottes voraus. Ebenso würde durch jedes absolute Wunder der ganze Naturzusammenhang nach vor- und rückwärts zerstört, also der Begriff der Natur selbst aufgehoben, die göttliche Wirksamkeit also zu einer ungeordneten, magischen und Gott selbst unter die Categorie der einzelnen freien Ursache neben anderen gestellt, also zu einer endlichen Ursächlichkeit gemacht. „Sonach," schließt Schleiermacher, „scheinen auch in Bezug auf das Wunderbare das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich der Naturforschung, und das Interesse der Frömmigkeit auf demselben Punkte zusammenzutreffen, daß wir nehmlich die Vorstellung des schlechthin Uebernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Fall etwas als solches erkennbar wäre und auch nirgends eine solche Anerkennung von uns gefordert wird, fahren lassen." — Ebenso ist nach Fichte und Hegel der Wunderglaube nicht blos durch das Interesse der Frömmigkeit nicht gefordert, sondern dem wahren Interesse derselben sogar hinderlich und der reinen Idee der Geistesreligion unangemessen. Der Geist selbst, seine Vernünftigkeit und Freiheit ist nach ihnen das allein wahre Uebernatürliche, darum kann er aber auch nur wahrhaft Geistiges zu seinem würdigen Glaubensinhalt haben: hingegen der Glaube an äußere Wunder in der Sinnenwelt, der einen willkürlichen Gott voraussetzt, ist nach Fichte bloße Nachwirkung des jüdischen und heidnischen Aberglaubens, unwürdig der Reinheit des christlichen Glaubens an den Gott, dessen ewiges großes Wunder ist, Allen, die zu ihm nahen, ein neues reines Herz zu schaffen.*) Es stimmt damit endlich ganz überein, daß Feuerbach das Wunder die specifische Erscheinung dessen nennt, was nach seiner Meinung der religiöse Glaube überhaupt sei: des patho-

*) Vgl. oben S. 83 und 145.

logischen, sinnlich-selbstischen Verlangens des Herzens nach einer Freiheit, die kein Gesetz, keine allgemeine Ordnung kenne und anerkenne.*) Nur wäre dem freilich hinzuzufügen, daß diese Schattenseite des Wunderglaubens, dies sinnlich-selbstische Element doch nur die Kehrseite seines wahren und reinen Motives sei, nur die verzerrte Erscheinungsform des in ihm enthaltenen Wahrheitskernes, den wir kurz als die Selbstgewißheit des erhabensten religiösen Idealismus bezeichnen können. Das eben giebt dem Wunderglauben seine hohe Bedeutung und macht ihn zum meist umstrittenen Punkt in den religiösen Streitigkeiten, daß in ihm inniger als irgendwo sonst des Glaubens göttlichste Kraft mit seiner menschlichsten Schwäche verknüpft ist. Um so dringender thut gerade auf diesem Punkte eine unbefangene Verständigung Noth.

Die Apologeten berufen sich für die Möglichkeit des Wunders theils auf die Lebendigkeit und Freiheit Gottes, der durch keine Naturgesetze eingeschnürt sein dürfe, theils auf die Elasticität der Natur, welche der höheren Eingriffe so fähig wie bedürftig sei. Was das erstere Argument betrifft, so würde ein Gott, dessen Lebendigkeit und Freiheit sich nur im Wunder manifestirte, für gewöhnlich dann also offenbar unlebendig, müßig und unfrei sein. Dagegen muß nun aber der Glaube ebenso entschieden protestiren wie der Verstand gegen jene vereinzelten Ausnahmen einer gesetzlosen göttlichen Freiheit vom Standpunkt der Gesetzmäßigkeit der Welt Einspruch erhebt. Wie dieser eine unverbrüchliche stetige Ordnung der Welt nach ihren inneren Gesetzen behauptet, so der Glaube eine absolute göttliche Thätigkeit, die nicht blos ausnahmsweise sich lebendig zeigt und, für gewöhnlich durch äußere Naturschranken gebunden, ausnahmsweise blos sich frei bethätigt, sondern die unbedingt und stetig freie Selbstthätigkeit sein muß. Mit jener Theilung, die überdies den Löwenantheil für das Naturgesetz beanspruchen und Gott nur ein dagegen verschwindendes Minimum vereinzelter seltener Machtaktionen übrig lassen würde, kann sich hiernach weder der Glaube noch der Verstand zufrieden geben; jeder von beiden will das Ganze und muß es wollen. Wie aber soll diesen beiden scheinbar sich gegenseitig ausschließenden Forderungen gleichsehr volles Genüge geschehen? Offenbar nur so,

*) Vgl. oben S. 172.

daß absolute göttliche Thätigkeit und absolute Weltordnung sich eben nicht gegenseitig begrenzen, sondern eine und dieselbe Realität sind, nur von verschiedenen Seiten aus angesehen. Eine Freiheit, die für gewöhnlich an der Naturordnung ihre Schranke hätte und nur dann und wann einmal dieselbe durchbräche, wäre gerade nicht die absolute Freiheit, wie sie in Gott zu denken ist, sondern wäre eben nur die Freiheit eines sehr mächtigen aber doch menschlich beschränkten Herrn, die Willkürfreiheit eines Regenten, dessen Wille mit der gesetzlichen Ordnung seines Reiches nicht eins, sondern so zwiespältig wäre, daß er sich für gewöhnlich von jener beengt und daher zeitweise zur Suspendirung derselben gedrungen fühlen würde. Es ist diese specifisch semitische Vorstellung Gottes als des Urbildes der ungebundenen (gesetzlos-freien) Herrschermacht, mit welcher der Wunderglaube steht und fällt; insofern hat Fichte auch hier wieder ganz das Richtige gesehen, wenn er diesen Glauben eine Nachwirkung des Judenthums im Christenthum nennt, die aber zu der reinen Gottesidee des letztern nicht mehr passe; denn wie sollte die Willkür sich reimen zu der heiligen Liebe? und wie die Ordnungslosigkeit zum ewigen schöpferisch-erhaltenden Walten des göttlichen „Logos"? Das weniger praktisch-pathologische als theoretisch-logische Welt- und Gottesbewußtsein der Indogermanen hat eben mit dem Begriff des göttlichen Logos die kardinale Correktur am semitischen Theismus angebracht, deren Consequenzen freilich noch lange nicht von der christlichen Theologie durchgeführt sind; unter diesen Consequenzen stehen die betreffs des Offenbarungs- und Wunderglaubens obenan. Der freie göttliche Wille, der eins ist mit der Vernunft, der logischen Nothwendigkeit des Ganzen, steht dem Naturgesetz nicht mehr so äußerlich gegenüber, daß er auch ohne und wider dasselbe Wirkungen in der Natur hervorbringen könnte, sondern er wohnt der Natur als ihr ewig allgegenwärtiger Grund inne, und die Gesetze der Natur sind also ebenso sehr wie die der sittlichen Weltordnung die an sich selbst nothwendige Vernunftform der göttlichen Selbstbethätigung in der Welt. So wenig dem freien göttlichen Willen je ein hemmender Zwang angethan werden kann durch Gesetze, die nur die Erscheinung seiner eigenen Vernünftigkeit sind, ebenso wenig kann er diese Gesetze jemals durchbrechen oder aufheben wollen; eine solche Aufhebung wäre nichts anders als die Emancipation seines Willens von seiner Vernunft, von

der in ihr liegenden ewigen Nothwendigkeit des Seins („den ewigen Wahrheiten"), also ein Selbstwiderspruch innerhalb Gottes selber, den anzunehmen ebenso mit unserer Vernunft wie mit der Frömmigkeit streitet.

Wie vom strengen Begriff der göttlichen Absolutheit aus das Wunder nicht nur nicht bewiesen, sondern geradezu unmöglich gemacht wird, so bestätigt sich dieses Resultat vom strengen Begriff der Natur aus. Daß wir von der Natur im Einzelnen nur unvollständige Kenntniß haben, ist zwar ganz richtig, aber das wissen wir darum doch, daß die Natur ein in sich selber gesetzmäßig zusammenhängendes Ganzes von Ursachen und Wirkungen ist, dessen Begriff schon jede Möglichkeit gesetzwidriger Erscheinungen ausschließt. Nicht blos Einzelheiten unserer Naturkenntniß, die an sich immer etwas Zufälliges haben, sondern unser ganzer Begriff der Natur, der durch die Nothwendigkeit unserer Denkgesetze selber gefordert ist, wird durch die Annahme der Möglichkeit von Wundern aufgehoben. Auch die Rede von den „elastischen Naturgesetzen" erweist sich bei besonnener Ueberlegung als innerer Widerspruch; wohl wird das Wirken und in die Erscheinung treten der einzelnen Gesetze in jedem Geschehen durch das Zusammenwirken der verschiedenen Faktoren der Wirkung irgendwie bedingt und modificirt, aber diese Bedingtheit betrifft nicht das Gesetz selbst, das vielmehr mit unbedingter Sicherheit sich vollzieht, sobald und soweit die selbst wieder durch den allgemeinen gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen begründete Möglichkeit seiner Vollziehung in der Erscheinungswelt gegeben ist. Eben nur auf dieser unfehlbaren und unverbrüchlichen Geltung der Naturgesetze beruht ja auch für uns die Möglichkeit, aus den gegebenen Wirkungen auf die Ursachen zurück und aus den bedingungsweise gegebenen Ursachen auf die eventuellen Folgen voraus sichere Schlüsse zu ziehen, also die Möglichkeit alles unseres vernünftigen Denkens und berechneten Handelns. Weist man ferner darauf hin, daß auch in der Natur selbst Analogieen des Wunders vorkommen im Hereintreten der höheren Lebensformen in die niederen, so beweist diese Analogie doch bei genauerer Betrachtung gar nichts für das eigentliche Wunder, diese Aufhebung des Gesetzes. Denn jene sogenannten „neuen Anfänge" sind ja doch immer im Ganzen der gesetzlichen Weltordnung vollkommen begründet, lagen in der vorangegangenen Entwicklung schon

keimartig eingewickelt und treten, sobald die Bedingungen dazu gereift sind, mit unfehlbarer Gesetzlichkeit in die Erscheinung heraus, fügen sich daher auch sofort der allgemeinen Ordnung als harmonische Glieder derselben ein; von einem Widerspruch mit der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, einem Durchbrechen des natürlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung ist dabei nirgends eine Spur, also kann dabei auch nicht von „Wunder" im absoluten Sinn die Rede sein, sondern höchstens in jenem relativen des Mirabile, in welchem auch Leibniz dasselbe allein vertheidigt hat. Was nur gegenüber dem niederen Naturdasein ein wunderbares Höheres ist, kann doch recht gut im Ganzen der Natur ein nothwendiges, von Anfang angestrebtes und gesetzlich vermitteltes Entwicklungsglied sein und ist dann eben kein wirkliches Wunder mehr. Darum beweist diese Analogie aus den „neuen Anfängen" nicht, was sie beweisen soll, sondern „es wird hier das Wunder unter dem Schein der Vertheidigung gegenüber einem erst willkürlich beschränkt gefaßten Naturbegriff vielmehr in dem allgemein gefaßten Naturbegriff aufgehoben".*) So kann man auch den menschlichen Geist ein Wunder heißen im Vergleich zur untermenschlichen Natur, aber gerade hierbei zeigt es sich recht augenfällig, wie verschieden diese relative Uebernatürlichkeit von der absoluten des eigentlichen Wunders ist. Denn im Ganzen der Weltordnung ist ja der Mensch so sehr, wie nur irgend ein anderes Wesen, ein den allgemeinen Gesetzen dieses Ganzen unbedingt unterworfener Theil; wie seine Entstehung das Ziel war, auf welches die naturgesetzliche Entwicklung des Erdenlebens von Anfang hinstrebte, so ist sein Bestehen durchaus gebunden an die Bedingungen, die in seiner eigenen Organisation sowie im allgemeinen Erdenleben gegeben sind.

Aber die menschliche Freiheit, wirft man ein, ist nicht doch auch sie die Herrin über die Natur und damit der thatsächliche Beweis für die Möglichkeit des Wunders? Erst sagt mir doch näher, was ihr denn eigentlich unter diesem „Herrsein über die Natur" versteht? Soll dies so viel heißen, daß der Mensch die Freiheit habe, sich über die Naturgesetze hinwegzusetzen, ohne und wider sie Wirkungen auf die Natur ausüben zu können, so verzeiht mir, wenn ich staunen muß über die Naivetät dieser Illusion, die mich in die Märchenwelt des

*) Biedermann, Dogmatik, S. 588.

Orients versetzt, die aber in der wirklichen Welt bei jedem Schritt zerstört wird. „Alle Macht des Geistes über die Natur beruht gerade auf der gründlichen Kenntniß (und pünktlichen Benutzung) der Naturgesetze; wollte man jedoch eine magische, d. h. mit Hintansetzung der Gesetze des natürlichen Geschehens erfolgende Einwirkung des Geistes auf die Natur behaupten, so wäre dies einfach phantastisch.“*) Versteht ihr aber unter dem Herrsein der Freiheit des Menschen über die Natur nur dies, daß derselbe die Fähigkeit habe, durch seine Willensäußerungen Aenderungen im jeweiligen Naturzustand herbeizuführen, so ist ja dies freilich eine bis zur Trivialität selbstverständliche Wahrheit, aber was soll daraus für das Wunder folgen? Etwa, daß Gott ebenso wie wir einzelne Erfolge herbeiführe, die, wenn auch nicht gegen die sonstigen Gesetze, doch ohne sein persönliches lenkendes Eingreifen nicht so geschehen sein würden? Damit wäre nun jedenfalls das volle über- und widernatürliche Wunder, wie es in den meisten Sagen enthalten ist, noch nicht erklärt, sondern nur die sogenannten „Vorsehungswunder“. Aber auch schon die Annahme eines solchen göttlichen Eingreifens in den Weltlauf, wodurch dessen natürlicher Gang abgeändert und besondere aus seinem Causalzusammenhang nicht zu erwartende Erfolge erzielt werden sollten, würde offenbar voraussetzen, daß wir uns die göttliche Freiheit als Einzelursache dächten, welche, mit den andern endlichen Ursächlichkeiten allen gleichgestellt, als besonderer Faktor neben den natürlichen Faktoren zu einzelnen Ergebnissen mitwirkte, während sie sonst die Dinge ihren eigenen Gang gehen ließe. Damit hätten wir genau wieder jene schon oben besprochene Verendlichung Gottes, der als besondere Ursache andere außer sich und als außerordentlich eingreifende Freiheit am ordentlichen Weltlauf seine Schranke hätte. Ist hingegen der göttliche Wille wirklich absolut, wirklich der in allem Besondern als das beherrschende Gesetz wirkende Wille des Ganzen, so kann er unmöglich auch wieder als Einzelfaktor neben den andern nach der Analogie der menschlichen Ursächlichkeit gedacht werden. Und wir verlieren auch praktisch nichts, wenn wir ihn nicht so denken, sondern werden damit vielmehr erst über die peinlichsten Anstöße der Theodicee Herr werden, welche so lange unlösliche Räthsel bleiben, als

*) Lipsius, Dogmatik. S. 307.

wir die göttliche Freiheit als die Wundermacht denken, die durch ihr „Eingreifen“ in den ordentlichen Weltlauf nach Belieben jeden Erfolg in dem letztern verhüten oder herbeiführen könnte.

Können wir sonach in der Berufung auf die Freiheit unseres Geistes von der Natur zwar keinerlei Beweis für die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Naturwunders finden, so liegt doch ein wichtiger Gedanke darin, der zur Erklärung des Wunderglaubens aus seinem wahren Motiv hinleitet. Denn allerdings ist ja unsere sittliche Freiheit, sofern sie sich unabhängig vom Naturtrieb aus dem Gedanken des Guten bestimmt, ein Akt der Erhebung über die bloße Natürlichkeit, ein Uebernatürliches also gegenüber unserer sinnlichen Naturbestimmtheit und doch zugleich das wahrhaft Naturgemäße im Sinn unserer geistigen, menschheitlichen Naturanlage und -bestimmung. Und ebenso ist der religiöse Akt, in welchem wir uns durch göttliche Kraft über den natürlichen Bewußtseinszustand der Schwäche, Zwiespältigkeit und Unseligkeit emporgehoben fühlen zur Freiheit und zum Frieden in Einheit mit Gott, allerdings ein Uebernatürliches, weil nach Ursprung und Inhalt nicht aus unserer sinnlich-selbstischen Naturbestimmtheit erklärbar, und doch zugleich das wahrhaft Naturgemäße, weil die höchste Erfüllung und Verwirklichung unserer menschlichen Geistesnatur. Eben *diese* Uebernatürlichkeit nun, welche dem religiösen Bewußtsein allerdings — unbeschadet der Gesetzmäßigkeit der Weltordnung — zukommt, sie ist es, die sich in der Vorstellung übernatürlicher Naturvorgänge einen zwar begriffswidrigen aber sinnenfällig-anschaulichen Ausdruck gegeben hat. Geschehen auch in der Sinnenwelt keine Wunder, die mit den Gesetzen derselben im Widerspruch stünden, so ist doch der sittlich-religiöse Geist selbst das große Wunder, das Göttliche in der Erscheinung; und können wir auch nicht nach unseren Sonderzwecken, nach dem Wunsch und Drang des in Furcht und Hoffnung zitternden und zagenden Menschenherzens die Gesetze der Weltordnung beugen und brechen, so ist darum doch „unser Glaube der Sieg, der die Welt überwunden hat“, — er ist es eben dadurch, daß er das eigene Herz von Gottes Liebe überwinden läßt und den Stolz und Trotz des Eigenwillens beugt und bricht unter den höchsten Willen, der in der vernünftigen Ordnung des Ganzen auch jedes Einzelnen wahres Bestes will und wirkt. Und sollte denn nun damit dem religiösen Bewußtsein wirklich etwas

genommen sein, wenn es zu der Einsicht kommt, daß es zwar nichts zu erreichen vermag wider die unverrückbare Ordnung des heiligen unveränderlichen Gotteswillens, daß es aber in diesem guten und weisen Willen das Beste jederzeit schon hat: die Freiheit, welche sich durch nichts fesseln läßt, und den Frieden, den die Welt nicht geben und nicht nehmen kann? Daß sonach alles Hohe und Schöne, was es im Wunderglauben zu besitzen meinte, in Wahrheit nur das in die Sinnenwelt hinausgeworfene Spiegelbild seines eigenen inneren Reichthums an himmlischen Gütern ist? Und als dieser sinnliche Ausdruck des ewigen geistigen Wunders, welches der Glaube selber ist, wird auch sein liebstes Kind, die Wundersage, immer seine Stelle da behaupten, wo der religiöse Geist sein Mysterium in sinnlicher Anschauung vor sich entfaltet und genießt: in der Symbolik der religiösen Kunst und des durch sie zu den Herzen sprechenden kirchlichen Kultus.*)

Sechstes Hauptstück.

Der Erlösungs- und Mittlerglaube.

Wir sahen im letzten Hauptstück, daß jeder wahrhaft religiöse Akt die Einheit ist eines göttlichen Aktes der Offenbarung, der Selbstmittheilung an den Menschen und eines menschlichen Aktes des Glaubens, der Hingabe an Gott; das religiöse Bewußtsein ist immer ein gott-menschliches, sofern es zu seinem Grund und Inhalt Gott, zu seinem Subjekt und seiner Form das menschliche Ich hat; es ist ein Zusammenschluß des Menschen mit Gott, in welchem die beiden Bewegungen zu unterscheiden aber nicht zu scheiden sind: die Bewegung Gottes zum Menschen, seine Herablassung, Gnade, und die Bewegung des Menschen zu Gott, seine Erhebung, Glaube. Die Wahrheit, daß die Religion dieses doppelte Thun Gottes und des Menschen ist, liegt im Allgemeinen schon darin ausgesprochen, daß

*) Ueber die symbolische Behandlung und Verwerthung der biblischen Wunder im religiösen Jugendunterricht mag der Aufsatz von A. Thoma in der Prot. Kirchenzeitung 1878, Nr. 22, verglichen werden, der die noch immer so seltene Verbindung von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlichem bezw. pädagogischem Takt und Geschick in ganz vortrefflicher Weise darstellt.

überall die bezweckte Wirkung der Religion, die Erlösung vom natürlichen Unheil und die Gewinnung höheren Heils, einerseits als die Folge der erlösenden Offenbarung der Gottheit an die Menschen und andererseits als die des gottesdienstlichen Thuns der Menschen selbst gilt. Aber diese beiden Seiten, wie sie ansich im religiösen Prozeß zur Einheit zusammengehen, faßt nun auch die religiöse Vorstellung in prägnanterer, typischem Ausdruck zusammen: in der idealen Anschauung jener mittlerischen Gestalten der religiösen Geschichte und Sage, deren allgemeine Bedeutung für den Glauben überall darin liegt, daß sie ihm eben diese Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen zur persönlichen Einheit, welche er ansich selbst ist, in äußerer Objektivität veranschaulichen, urbildlich repräsentiren und vergewissern; sei es nun, daß sie blos durch ihr Thun, als Gesandte und Beauftragte der Gottheit, deren Offenbarung an die Menschen vermitteln, oder daß sie auch in ihrem Wesen schon zwischen beiden mitteninnestehen, an beider Natur irgendwie Theil haben und so das religiöse Einswerden beider in ihrem persönlichen (metaphysischen) Einssein verkörpert darstellen.

An Mittlern von beiderlei Art hat die Religionsgeschichte durch alle Stufen hindurch mannigfaltige Beispiele aufzuweisen. Schon in den Naturreligionen spielen die Mittelwesen eine hervorragende Rolle: bald sind es menschgewordene Götterwesen, die eine Zeit lang auf Erden zum Besten der Menschheit ihre Heilandsthaten verrichten; bald vergöttlichte Menschen, welche von unten nach oben emporsteigen auf der Leiter von Verdienst und Glück; bald Göttersöhne, welche von Himmlischen erzeugt, die höhere Kraft ihres Ursprungs in menschlich erhabenem Leben bewähren und in der schließlichen Erhebung zur Götterwelt ihre Menschheit verklärend vollenden. Demgemäß werden wir auch die Entstehung solcher Sagen im Allgemeinen auf eine doppelte Wurzel zurückzuführen haben: eine ideale oder mythologische und eine reale oder geschichtliche. Es sind theils die Naturgötter, welche in der Fortbildung der Mythologie zu Halbgöttern oder menschlichen Göttersöhnen herabsinken, theils hervorragende Menschen, welche in der Verehrung und Bewunderung der Mitwelt und noch mehr in der pietätsvollen Erinnerung der Nachwelt zu Halbgöttern emporsteigen; und bei den Hauptgestalten der epischen Heroensagen der Völker haben wir ohne Zweifel meistens eine Verschmelzung beider

Faktoren, des Göttermythus und der geschichtlichen Sage anzunehmen, bei den Heroen des griechischen, römischen, deutschen Volksepos nicht weniger als bei denen des indischen und persischen. „Das Eigenthümlichste der Heroensage ist dieses, daß hier alter Glaube und alte Ueberlieferung, also Ideelles und Faktisches, bis zu einem Grade wie sonst nirgends verwachsen sind".*) Die Heroen sind einerseits ideale, übermenschliche Wesen, aus eigentlichen Naturgöttern entstammte Halbgötter oder Göttersöhne; andererseits aber zugleich die Nationalhelden der Vorzeit, ihre Könige und Gesetzgeber, ihre Vorkämpfer in der Schlacht, Bewältiger der Unsitte, Begründer der bürgerlichen Rechtsordnung wie der kultischen Sitte, Ahnherren der edlen (königlichen und priesterlichen) Geschlechter. Die Uebertragung aller solcher thatsächlichen Erinnerungen der Vorzeit auf die idealen Bilder der Heroen hatte nun die doppelte Folge, daß einerseits alle nationale Ueberlieferung um so idealer und andererseits die Heroensage um so menschlicher und nationaler wurde: „so daß sich ein Wechselverhältniß zweier schöpferischer Faktoren, der Sage und der Dichtung, bildete, welches in's Unendliche fortwirkte und bei einem geistreichen und durch die Geschichte in großartige Kämpfe und Bewegungen verwickelten Volke zu außerordentlichen Resultaten führen mußte". Diese treffliche Bemerkung des griechischen Mythologen verdient auch für unsern weitern Zweck um so mehr alle Beachtung, da genau dasselbe „Wechselverhältniß zweier schöpferischer Faktoren, der Sage (Erinnerung, Ueberlieferung) und der Dichtung" (idealen religiösen Produktion und Spekulation) auch für den Heroen- oder Mittlerglauben der höheren Religionen zutrifft und den erklärenden Schlüssel für alle seine Phänomene bildet.

Am lehrreichsten ist die Sagengruppe von Herakles, zu welcher griechische und orientalische Mythologie, Naturdichtung und epische Heldendichtung, geschichtliche Stammessagen und moralisch-didaktische Philosophie ihre mannigfachen Beiträge gegeben haben.**) Herakles ist der zum Sonnenhelden gewordene ursprüngliche Sonnengott, „der durch alle Schreckniße des Jahres unbehindert seine Laufbahn siegreich vollendet und den Plan für sich und seinen Vater, den Himmelsgott,

*) Preller, griechische Mythologie II, 3 u. f.
**) Preller, a. a. O. II, 103—188, besonders 181 ff.

reinigt, ein Sinnbild des triumphirenden Lichtes im physischen und im ethischen Sinn". Als der vielgeprüfte und doch immer siegreiche Sohn des Zeus und der menschlichen Mutter ist er die Erscheinung und Bewährung der unüberwindlichen göttlichen Kraft in der irdischen Niedrigkeit des Menschenlebens wie in seiner himmlischen Verklärung. Er ist ebenso das Vorbild der unter endlosen Kämpfen und Mühsalen duldenden und strebenden menschlichen Tüchtigkeit, wie der gottentstammte Held, der, durch göttlichen Auftrag gesandt und mit übermenschlicher Kraft ausgerüstet, der Heilbringer, Retter und Befreier der geplagten Menschheit wird (daher seine Beinamen: Ἀλεξίκακος und Σωτήρ). Und bezieht sich auch sein erlösendes Thun ursprünglich vornehmlich auf die Reinigung der Erde von allen Unthieren, aller Wildheit und ungeschlachten Rohheit der Vorzeit, so fehlen doch auch tiefsinnige ethische Beziehungen nicht. Eine solche darf man vorzüglich finden in dem Verhältniß des Herakles zu Prometheus: ist letzterer (s. oben S. 495) der Repräsentant der natürlichen Menschheit, die im titanischen Freiheits- und Culturstreben sich in Schuld und Unheil stürzt, so ist Herakles der göttliche Mensch, der im Gehorsam des Thuns und Leidens seinen göttlichen Ursprung bewährt und seine göttliche Erhöhung verdient; und er nur ist es, der jenem von Göttern und Menschen Verlassenen die Erlösung von seiner endlosen Pein bringen kann. Es ist die Idee des „ersten und zweiten Adam", des Todbringers und Todüberwinders, die wir hier in mythischen Zügen vorausangedeutet finden. Als Ueberwinder der Hölle erscheint Herakles auch in der Bezwingung und Wegführung des Höllenhundes Kerberus, in welcher Eigenschaft er besonders in den Darstellungen der Mysterien gefeiert und mit Orpheus als Führer der Unterwelt (Mystagog) zusammengestellt wurde. Und diesen Sieg der göttlichen Lebenskraft über die Mächte des Todes, welcher der Inhalt seines erlösenden Thuns gewesen war, stellt zuletzt noch sein eigenes Ende dar: vom heiligen Berg Oeta erhebt sich aus den Flammen, die seine irdische Hülle verzehren, der verklärte Held in der Donnerwolke seines Vaters Zeus zum Himmel, von Athene geführt, von Nike umschwebt, von den Olympiern im Triumphe empfangen und mit dem Siegerkranze gekrönt; versöhnt ist des Geschickes (Hera's) Groll und ewige Lebensfreude wartet des siegreich Vollendeten. Es ist endlich überaus bezeichnend, daß dieser mythische Gottmensch, in welchem der Menschheit

Niedrigkeit und Hoheit, Jammer und Wonne, so wunderbar symbolisirt war, auch zuletzt noch (in der Fabel des Prodikus) zum allegorischen Ideal der rein menschlichen Tugendkraft wurde, deren Heldenthum in der sittlichen Selbstüberwindung besteht, welche den mühevollen Weg der Tugend unter Athenens Führung dem des niedrigen Genußlebens in Aphroditens Dienst vorzieht, das Urbild griechischer Kalokagathie gegenüber der orientalischen Lebensansicht, wie sie in der Sage von der entgegengesetzten Wahl des Paris symbolisirt ist.

Verwandte Ideen finden sich auch in den Mythen von den Sonnen- und Lichtgöttern Apollo und Dionysos. Jener, durch eine Blutschuld verunreinigt, muß zur Buße dafür fliehen und in der Fremde acht Jahre lang Knechtsdienste thun als Hirte bei Admet, und erst nachdem er so sich selbst büßend gereinigt, kehrt er als der „wahrhaft lichte", reine Gott zurück und wird nun durch Stiftung des Sühnekultus den Sterblichen, deren Schwachheit er aus Erfahrung kennt und bemitleidet, ein Erlöser von allem Unreinen, von der befleckenden Schuld wie von der die Seele umnachtenden Leidenschaft.*) Auch hier ist der Erlöser nicht der Gott ansich, in seiner unnahbaren lichten Erhabenheit, sondern der in die Niedrigkeit des Menschenlebens eingetretene, Knechtsgestalt annehmende Gottmensch, der selber an der Schwachheit der Sterblichen Theil hat und in eigenem Leiden mit ihrem Loose mitzufühlen lernt. — Dionysos, der zwischen dem Sonnengott Apollo und dem Sonnenheld Herakles eine mittlere Stellung einnimmt und mit beiden viel Verwandtes hat, repräsentirt die göttliche Lebenskraft (die lebenzeugende Sonnengluth), wie sie zwar zeitweise dem Erdenloose des Todes unterliegt, aber nur, um stets wieder neu verjüngt, gleichsam „wiedergeboren", aus ihm siegreich aufzustehen; er stirbt zwar (um die Zeit des kürzesten Tages), aber sein Hinabsteigen zur Unterwelt ist, ganz wie bei Herakles, ein Triumph auch über die Hölle, aus deren Tiefen er unbezwungen zurückkehrt, um seinen Siegeslauf durch den Himmel zu vollenden und als siegreicher verklärter Held in den Olymp einzugehen.**) Die

*) Preller, a. a. O. I, S. 179 f. Vgl. Aeschylos, Schutzflehende, S. 200 ff.: „des Himmels Flüchtling, Phöbus, ruf ich an, den reinen Gott, wohl kundig gleichen Looses fühlt der Gott mit uns. Er fühle mit und leihe gnädig seinen Schutz!" (Womit zu vgl. Hebräer 4, 15. 5, 9.)

**) Preller, a. a. O. I, S. 426 ff.

Verwandtschaft dieses Mythus mit den Heraklesmythen liegt auf der Hand, und die Naturgrundlage wird beiderseits dieselbe gewesen sein; aber diese tritt bei Dionysos noch unmittelbarer hervor, während sie in Herakles ungleich mehr vergeistigt ist zu einem unter Prüfungen bewährten, dem Heile der Menschheit gewidmeten Erlöserleben.

Was in der griechischen Religion, die zwischen Naturreligion und sittlicher Religion in der Mitte liegt, die Gestalt des Culturheros Herakles ist, das findet sich in höherer Potenz in den ursprünglich sittlichen oder geschichtlichen Religionen. Es versteht sich von selbst, daß ihnen die höchste Offenbarung der erlösenden Gottheit nicht mehr in Naturvorgängen liegen kann, aber auch nicht mehr in den Thaten solcher Helden, deren Verdienst auf dem allgemein menschlichen Culturgebiet liegt. Wie sie vielmehr die höchste Gottesoffenbarung nur in ihrem eigenthümlichen religiösen Bewußtsein finden, so erscheinen ihnen auch als die eigentlichen Mittler zwischen Gott und Menschen diejenigen Persönlichkeiten, welche bei der Entstehung und Fortbildung ihrer Religion eine hervorragende Stelle einnahmen, vorzüglich also die Religionsstifter selbst. Was oben vom Mittlerglauben überhaupt gesagt wurde, daß er des Menschen Gemeinschaft mit dem sich ihm offenbarenden Gott, ihre wechselseitige Beziehung auf einander, in der Anschauung einer einzelnen gottverbundenen Persönlichkeit vergegenständliche, das gilt im besonderen Sinne von den Stiftern der positiven Religionen: in der Anschauung, welche eine Religionsgemeinschaft sich von der Persönlichkeit und dem Lebenswerke ihres Stifters bildet, reflektirt und objektivirt sich jedesmal ihr eigenes religiöses Selbstbewußtsein oder ihre jeweilige Ansicht vom Wesen ihrer Religion überhaupt. Es liegt in der Natur der Sache, daß sich auf diesem Punkte die Religionsphilosophie mit der positiven Glaubenslehre am nächsten berührt; gleichwohl darf sie diesen Punkt keineswegs (wie gewöhnlich geschieht) übergehen, da gerade er für das philosophische Verständniß der wichtigsten positiven Glaubenssätze von entscheidender Bedeutung ist. Wir werden also obigen Satz an der Hand der Geschichte durchführen, woraus sich dann das spekulative Resultat wieder von selber ergeben wird. Dabei ist jedoch zum voraus daran zu erinnern, daß für unsern Zweck, religions-philosophische Erkenntniß des Mittlerglaubens, das Hauptinteresse weniger darin liegt, was die be-

treffenden religiösen Gestalten an und für sich, nach reiner geschichtlicher Betrachtung, gewesen sein mögen, als vielmehr darin, als was sie ihrer Gemeinde erscheinen, was sie im Glauben und für den Glauben der Gemeinde zu bedeuten haben; wie zu dieser religiösen Bedeutung, welche die ideale Glaubensansicht der Gemeinde ihrem Stifter beilegt, die nackte geschichtliche Wirklichkeit dieses Stifters und seiner Lebensthat sich verhalte, das ist wieder eine Frage für sich, die mit jener anderen keineswegs verwechselt werden darf; es ist das zunächst eine einfach historische, aber nicht eine unmittelbar religiöse oder dogmatische Frage, und sie kommt daher für uns nur insoweit in Betracht, als in dem geschichtlichen Leben des Religionsstifters der Impuls lag zur Bildung des Glaubens seiner Gemeinde überhaupt und sonach mittelbar auch zur Bildung ihrer idealen Glaubensansicht von der Person ihres Stifters.

Die centrale Bedeutung, welche die persische Religion ihrem Stifter Zarathustra beilegt, drückt sie schon dadurch aus, daß sie ihm seine Stelle in der Mitte der Weltgeschichte anweist. Bis zu seinem Erscheinen sind von der Weltschöpfung an 3000 Jahre verflossen, die erste Hälfte der Weltzeiten, während deren Dauer das Reich des Bösen (Ahriman's) das Uebergewicht behauptete. Mit ihm aber kommt der Umschwung zu Gunsten der Herrschaft des guten Gottes, daher freuen sich bei seiner Geburt schon die guten Geister, Ahriman dagegen, seine bevorstehende Niederlage vorausahnend, sucht den Vorkämpfer des Lichtreiches unschädlich zu machen, indem er ihm um den Preis des Abfalls vom Worte Ahura's die Herrschaft über die Erde anbietet. Doch Zarathustra widersteht der Versuchung und wird der erste Verkündiger des wahrhaftigen Gotteswortes, durch welches er die Dämonen schlägt und das Reich und die Güter Ahura's bringt. Die Zeit des siegreich kämpfenden und vordringenden Gottesreiches dauert von Zarathustra an wieder 3000 Jahre, dann wird aus seinem Samen erstehen der Vollender seines Erlösungswerkes, der große „Heilbringer" Saoschyang, der in letztem Entscheidungskampf den Drachen der Finsterniß besiegen, die allgemeine Todtenauferstehung bewirken, das Weltgericht halten und Ahura's Reich auf der erneuerten Erde für immer befestigen wird. Dieser Erlöser der Zukunft ist das mehr ins Uebermenschliche gesteigerte Nachbild des geschichtlichen Erlösers Zarathustra, wobei auch noch Heldensagen

mythologischer Art mit hereinspielen, sofern er mit dem alten Heros Verethragna identificirt, also wohl für die zukünftige Menschwerdung dieses alten nationalen Schutzgeistes gehalten wird.*) Die mittlerische Bedeutung Zarathustra's besteht also darin, daß er die religiöse Wahrheit von der Einheit und Geistigkeit Gottes, die er von Ahura selbst vernommen hat, in Wort und That verkündigte und eben dadurch, durch die befreiende und reinigende Macht seines Wortes, die Erlösung der Welt von der Macht des Dämonenreiches anbahnte, deren Vollendung der persische Glaube von dem zwar nicht unmittelbar persönlich, doch aber in seinem alter ego wiederkehrenden geschichtlichen Erlöser erwartet.

Noch viel höher aber, ja geradezu einzigartig ist die Bedeutung, welche dem Stifter des Buddhismus, **Gautama Buddha**, im Glauben seiner Anhänger zukommt. Nach der Legende, die erst ziemlich spät nach Buddha's Tode schriftlich fixirt worden zu sein scheint und sonach schon darum nicht als treue Geschichtsquelle gelten kann, hat der Glaube der Gemeinde nicht blos das Erdenleben ihres Meisters von der Empfängniß bis zum Tode mit dem üppigsten Sagenkranze umflochten sondern auch sein himmlisches Vorleben seit Aeonen und Nachleben in die künftigen Aeonen hinein zum Gegenstand ihrer dogmatischen Betrachtung gemacht. So unsicher aus der überlieferten Legende der wirkliche Lebenslauf Gautama Buddha's zu erkennen sein mag, so sicher doch gewiß der in ihm verkörperte Geist des Buddhismus; mit Rücksicht darauf seien hier die Hauptzüge derselben skizzirt.**)

Als das Urbild der asketischen Heiligkeit, als was Buddha seiner Gemeinde gilt, mußte derselbe schon bei seinem Eintritt in das Erdenleben von jeder Berührung menschlicher Unreinigkeit und Schwachheit frei bleiben, mußte also übernatürlich erzeugt sein: er ging in Gestalt eines Lichtstrahls in den Leib seiner jungfräulichen Mutter Maja

*) Tiele, Godsdienst van Zarathustra, S. 253, 266. Meine Religionsgeschichte, S. 262—264.

**) Als vorzügliche Quellen hierfür dienen Köppen, die Religion des Buddha und ihre Entstehung (Berlin 1857, 59). St. Hilaire, le Buddha et sa religion (Paris 1866); Burnouf, Introduction à l'histoire du buddhisme Indien (1844): Spence Hardy, Eastern monachisme (London 1866); Wassiljew, der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur (Petersburg 1860). Eine gute populäre Darstellung giebt u. A. Mills, the Indian Saint (Nordhampton 1876)

(d. h. Täuschung) ein. Seine Geburt feierte die ganze Natur- und Geisterwelt: himmlische Musik ertönte, ein überirdisches Licht, heller als Sonne und Mond, umstrahlte den Palast; Götter und Göttinnen, an ihrer Spitze Brahma und Indra, kamen, dem Neugeborenen zu huldigen; ein alter Brahmane erkannte an dem Kinde die Zeichen der höheren Bestimmung und weissagte seinem Vater, daß dies Kind einst ein großer Heiliger werden würde; bei der Darstellung in dem Tempel warfen sich die Götterbilder zur Erde und verkündigten Buddha's Lob. In der Schule übertraf der Knabe bald seine Lehrer an jeglichem Wissen und Können. Frühe zeigte er den Hang zur Zurückziehung aus der Welt und zur stillen einsamen Meditation über die Räthsel des Lebens. Man suchte ihn davon abzubringen durch die Verheirathung mit einer Frau, die er sich ohne Rücksicht auf die Kaste nach persönlichen Vorzügen wählte und durch seine wunderbaren Leistungen bei Wettkämpfen errang. Aber das Glück dieser Ehe vermochte den Trieb zur Meditation in ihm doch nicht zu überwinden; aller Glanz des Königshofes (denn die Legende macht ihn zu einem Prinzen von Geblüt) vermochte ihn nicht auf die Dauer zu fesseln; ihn quälte die Eitelkeit aller zeitlichen Güter, die Vergänglichkeit und Wandelbarkeit unseres Daseins selber, in welchem nur eines immer sich gleich bleibe: die Begierde nach Glück und die Enttäuschung derselben. Eines Tages, erschüttert durch den Anblick eines gebrechlichen Greises und eines Leichnams, erkannte er in einem Bikschu, dem indischen Cyniker oder Bettelmönch, das Ideal des vom Elend des Daseins befreiten seligen Lebens und faßte den Entschluß, der Welt zu entsagen und ein Heiliger zu werden. Alle Versuche seiner Angehörigen, ihn zurückzuhalten, vermochten ihn so wenig irre zu machen als die Versuchungen des bösen Geistes Mara, der ihm die Herrschaft der Welt anbot, wenn er auf seinen Plan verzichten wollte. Er blieb seinem Vorsatz getreu, sein Leben daran zu setzen, den Weg der Erlösung aus dem Weltelend für sich und die Menschheit zu suchen. Zunächst begab er sich in die Schule der angesehensten Brahmanen und unterzog sich den härtesten Kasteiungen mit einem Eifer, der ihn, den blühenden Jüngling, dem Tode nahe brachte. Aber den Frieden, den er suchte, fand er auf diesem Wege nicht. Da eines Morgens, nachdem er einen ganzen Tag und eine Nacht in tiefstes Sinnen verloren unter einem Baume gesessen, ging ihm das

innere Licht auf, in der Verzückung durchschaute er den Grund des Weltübels und den „Pfad der Erlösung“ aus demselben und fühlte zugleich sich berufen, diese Botschaft allen Menschen ohne Unterschied zu verkündigen; er war „Buddha“ (der Erleuchtete) geworden. Noch einmal drang vor Antritt seines Berufes die böse Geisterwelt mit allen ihren Schrecken und Reizen auf ihn ein, aber er überwand alle ihre Versuchungen so, daß sie selber vor ihm huldigend sich beugten und der Fürst der Finsterniß den Sturz seines Reiches gekommen sah.

Zuerst gewann er nun unter seinen früheren brahmanischen Mitschülern einen kleinen Jüngerkreis, dann trat er mit seiner Predigt öffentlich vor dem Volk in Benares, dem Mittelpunkt und Hauptsitz des Brahmanenthums, auf. Alle Classen der Bevölkerung, vom stolzen Brahmanen bis zum verachteten Tschandala, schaarten sich um den Propheten und lauschten verwundert seiner Predigt, die Allen ohne Unterschied den Weg zum höchsten Heile eröffnete, und einen Weg, den zu gehen für Keinen eine Unmöglichkeit war. Solch eine Heilsbotschaft war bis dahin in Indien nie gehört worden und unerhört war daher auch ihr Erfolg, vorzüglich bei den unteren Classen, welchen sie die Erlösung nicht bloß vom Weltübel überhaupt, sondern auch insbesondere vom Kastenwesen brachte. „Mein Gesetz“, sagte Buddha, „ist ein Gesetz der Gnade für Alle, wie es auch nur ein und dasselbe Gesetz der Vergeltung für Alle giebt. Wie das Wasser Alle abwäscht und Gute und Böse reinigt, und wie der Himmel Raum genug hat für Alle, so macht auch meine Lehre keinen Unterschied zwischen Mann und Weib, Vornehm und Gering: unter den Bekennern Buddha's ist kein Brahmane und kein Sudra mehr“.*) Daß bei den Reichen die Empfänglichkeit für die Predigt vom Heil seltener sei, diese Erfahrung hatte auch Buddha, wie später Jesus, zu machen; „es ist schwer reich zu sein und den Weg (der Erlösung) zu lernen“ sagte er in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit dem Worte Jesu: Mtth. 19, 23. Besonders heftig aber war auch hier die Opposition der Kaste, welche ihre religiöse Ueberlieferung zugleich mit ihrer weltlichen Macht- und Ehrenstellung durch die neue Predigt gefährdet sah: der Brahmanen. Sie machten wiederholte Mord-

*) Vgl. Matth. 5, 45. Röm. 3, 29. Gal. 3, 28.

versuche gegen Buddha, welchen dieser jedesmal dadurch entging, daß er die gedungenen Mörder durch den überwältigenden Eindruck seiner ruhigen und milden Persönlichkeit entwaffnete. — Nachdem Buddha 45 Jahre hindurch sowohl durch seine eigene Predigt als durch seine ausgesandten Jünger für Sammlung einer großen Gemeinde von Gläubigen gewirkt hatte, fühlte er sein Ende herannahen; heiteren Sinnes nahm er Abschied von den geweihten Stätten seines Erdenlebens und zog sich mit seinem Lieblingsjünger in die Einsamkeit zurück, wo er demselben vor dem Scheiden seine letzten Aufträge und Verheißungen gab. „Glaubet nicht", so tröstet er ihn, „daß, wenn ich vom Dasein verschwunden und nicht länger bei euch sein werde, Buddha euch verlassen habe und nicht mehr unter euch wohne. Das Gesetz, das in meinen heiligen Unterweisungen enthalten ist, wird euer Lehrer sein. Durch die Lehren, die ich euch gegeben habe, werde ich alle Zeit bei euch bleiben".*) Und auf die Frage, wer zu seinen Jüngern zu zählen sei, antwortete er: „Mann oder Weib, die vollbringen die herrlichen Werke, welche zur vollkommenen Seligkeit führen, die sind es, welche mir wahrhaftig dienen und das liebste Opfer darbringen; die Erfüllung des Gesetzes allein giebt das Recht, mein Jünger zu heißen".**) Unter solchen Gesprächen nahte sein Ende, das die ganze Natur mitfeierte: der Baum, unter dem er lag, überschüttete ihn mit seinen Blüthen, im Moment seines Todes erbebte die Erde, Sonne und Mond verloren ihren Schein, Meteore flammten am Himmel hin und himmlische Musik erfüllte die Luft.

Die Lehre Buddha's heißt bei ihren Anhängern „der Pfad der Erlösung", denn sie dreht sich ganz um die eine praktische Frage: wie kann der Mensch vom Weltübel frei werden? Das setzt aber voraus die Erkenntniß dieses Uebels nach seinem Wesen und seinem Grund. Buddha fand dasselbe in der Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles zeitlichen Daseins, dieses trüglichen Scheinlebens, in welchem jede Form nur auftaucht, um alsbald wieder zu zerplatzen, wie die Wasserblase; die Jugend ist nichtig, denn sie wird zum Alter, die Schönheit verschwindet wie ein Meteor, die Gesundheit unterliegt der Krankheit und das Leben dem Tode. Aber auch mit dem Tode des

*) Vgl. Matth. 28, 20. Joh. 14, 16—19.
**) Vgl. Joh. 14, 21 ff. Matth. 7, 21 f.

Leibes hört für den Inder der qualvolle Kreislauf des nichtigen Daseins nicht auf, denn er führt nicht zur Ruhe, sondern zu neuem Dasein in andern Formen und mit neuen Qualen. Die Seelenwanderung ist für das indische Denken feststehendes Axiom; so lange die Wurzel der Einzelexistenz, das Verlangen nach Dasein und der Trieb nach Genuß, nicht ertödtet ist, ist die Seele dem Gesetz immer neuer Wiedergeburten zu immer neuen Schmerzen unterworfen. Und jede neue Daseinsform ist mit den früheren durch das „Gesetz der Vergeltung" auf's innigste verkettet, jedes Wesen ist in jedem Moment auf jeder Stufe seiner Existenz genau das, wozu es sich selbst in seinem ganzen früheren Dasein gemacht hat, sein gegenwärtiger innerer und äußerer Zustand ist die Frucht seiner vergangenen Thaten und wieder sein gegenwärtiges Thun ist der Saame seiner Zukunft. Es ist dies zwar ein hoher sittlicher Idealismus, der aber bei seiner abstrakten Isolirung des sittlichen Individuums, bei dem Uebersehen der Verkettung des Einzelnen mit allgemeineren Geschicken, die ihre Ursache nicht in ihm haben, zum phantastischen Aberglauben wird. Mit dem hebräischen Vergeltungsglauben hat dieses buddhistische „Gesetz der Vergeltung" nur dies gemein, daß jedes Leiden als die Folge irgend einer früheren Verschuldung betrachtet wird, die aber der Hebräer nur in seinem bekannten jetzigen Dasein sucht, während der Inder ihre Wurzeln auch in das völlig unbekannte Jenseits eines früheren Daseins zurückführt — eine Ansicht, die allerdings, wenn irgend etwas, geeignet ist, das Leben des Diesseits zum trostlosen Kerker zu machen. Ferner aber liegt der wesentliche Unterschied dieser buddhistischen Vergeltungslehre von der hebräischen darin, daß sie nicht, wie die letztere, die Vergeltung als äußere Strafe, die durch den richtenden Willen Gottes vermittelt wäre, betrachtet, sondern sie ohne diese Vermittlung unmittelbar auf die innere Nothwendigkeit des Weltgesetzes, welches überall Ursache und Wirkung unzerreißbar verknüpft hält, zurückführt. Es ist nach buddhistischer Ansicht die immanente Nothwendigkeit der moralischen Weltordnung, nicht der äußere Wille eines vergeltenden Richters, vermöge deren Jeder in seinem Geschick nur die natürliche Frucht seines eigensten Thuns erntet. Ist sonach der Sitz und die Wurzel alles Uebels im Gemüth des Menschen und nur hier zu suchen, so kann auch die Erlösung von demselben nur hier ihren Ort haben; die Vorstellung einer Erlösung von der Sünden-

ſtrafe durch das ſtellvertretende Büßen eines Andern hat im buddhiſtiſchen Denken keinen Raum. „Jeder leidet ſelbſt, was er ſelbſt gethan und Jeder macht ſich ſelbſt rein; Reinheit wie Unreinheit iſt des Einzelnen eigenes Werk, Keiner kann einen Andern reinigen" — dies iſt der Grundgedanke der buddhiſtiſchen Erlöſungslehre. — Und welches iſt nun der Pfad der Erlöſung aus dem Kreislaufe des Werdens? Es iſt im Allgemeinen die ſittliche That der Selbſtverleugnung, der Ueberwindung aller Begierden und Leidenſchaften, aller Luſt und Sorge, die uns an die Vergänglichkeit feſſelt. Dieſe Negation iſt das Ueberwiegende, aber doch nicht das Einzige, denn es tritt als ihre poſitive Ergänzung doch auch hinzu das ſelbſtloſe Wohlwollen gegen alle Kreatur und der hingebende aufopfernde Eifer für Linderung der fremden Uebel, für die Erlöſung Aller. „Alles Böſen Unterlaſſung, alles Guten Vollbringung und der eigenen Gedanken Bezähmung — das iſt die Lehre Buddha's", ſo lautet ein alter Spruch. Eine uralte Sammlung trefflicher Sentenzen,*) die wohl meiſtens auf Buddha ſelbſt zurückzuführen ſein dürften, dreht ſich um dieſe Gedanken; ich will folgende Proben hierherſetzen.

„Wer ſich ſelbſt beſiegt, iſt der beſte Sieger; ſeinen Sieg kann kein Gott noch Teufel in Niederlage verwandeln. Kein Feuer iſt gleich der Luſt, keine Gefangenſchaft gleich dem Haſſe, kein Netz gleich der Leidenſchaft, kein Strom gleich dem Verlangen; daher rottet die Wurzel der Luſt aus, damit der Verſucher euch nicht wieder knicke, wie der Fluß das Schilfrohr. Wie der Baum, wenn er auch geköpft wird, von Neuem wächſt, ſo lange die Wurzel unverſehrt iſt, ſo kehrt der Schmerz immer wieder, wenn nicht der Hang zur Luſt ausgerottet iſt. Den Zorn lege der Menſch ab, den Hochmuth lege er ab, jede Feſſel zerbreche er; nie wird der Zorn durch Zorn geſtillt, ſondern durch Liebe, das iſt ein ewiges Geſetz. Rede die Wahrheit, gieb dem Zorn nicht nach, dem Bittenden gieb von deiner kleinen Habe. Durch dieſe drei Schritte wirſt du den Göttern nahekommen. Wachſamkeit iſt der Weg der Unſterblichkeit, Trägheit der Weg des Todes, die Wachſamen ſterben nicht, die Trägen ſind ſchon todt. Wenige ſind unter den Menſchen, welche das andere Ufer (das Jen-

*) Dhammapadam, oder: „Fußſtapfen des Geſetzes", eine in Ceylon gefundene altbuddhiſtiſche, in der Pali-Sprache geſchriebene Spruchſammlung, herausgegeben von M. Müller, London 1869.

seits des Kreislaufs oder das Nirwana) erreichen, die Meisten treiben sich auf dem diesseitigen hin und her. Wessen Sinne zur Ruhe gekommen sind, gleich einem wohlgebändigten Pferde, wer Stolz bei Seite geworfen hat und von allem Verlangen frei ist — die Götter selbst beneiden einen solchen. Wer frei ist von Leichtgläubigkeit, aber das Ungeschaffene (die übersinnliche Welt) kennt, wer alle Bande zerschnitten, alle Versuchungen abgewiesen, allem Verlangen entsagt hat, der wahrlich ist der Größte der Menschen. Wessen Sinn wohl gegründet ist in den Elementen der Erkenntniß, wer aufgegeben hat alle Anhänglichkeit und sich freut ohne an irgend etwas sein Herz zu hängen, wessen Schwachheiten überwunden sind, und wer voll ist von Licht, der ist frei schon in dieser Welt. Wer über Gut und Uebel, über die Knechtschaft beider erhaben, frei von Sorge, von Sünde, von Unreinigkeit ist, ihn nenne ich in Wahrheit einen Brahmanen. Ohne Erkenntniß giebt es keine Meditation, ohne Meditation keine Erkenntniß; in wem Meditation und Erkenntniß verbunden sind, der ist sicher nahe bei Nirwana. Die Gabe des Gesetzes (der buddhistischen Erlösungslehre) übertrifft alle Gaben, seine Süßigkeit alle Süßigkeiten, seine Wonne alle Wonnen, die Tilgung des Durstes überwindet alle Pein. Weise, welche das Gesetz hören, werden heiter, wie ein tiefer, ruhiger, stiller See. Diese Weisen, die da sinnen und streben, immer voll starker Kraft, sie erreichen das Nirwana, das höchste Glück".

Hiernach besteht die buddhistische Erlösung in der Willensthat der Verleugnung des eigenen Selbst mit allen seinen Lüsten und Begierden, die aber zur Voraussetzung und zum Motive hat die Erkenntniß von der Nichtigkeit alles endlichen und sinnlichen Daseins und von der alleinigen Realität des Unsichtbaren, Ungeschaffenen und Ungetheilten. Zu dieser Erkenntniß will zwar die buddhistische Predigt anregen, aber sie geht in Jedem nur auf durch eigenes ernstes Sinnen und Streben. Und nicht mit einemmale ist das volle Ziel erreicht, sondern man muß sich ihm allmälig und stufenweise annähern. Die höchste Stufe erreicht die asketische Contemplation in dem Zustand der Versenkung oder Verzückung, wo jedes bestimmte Bewußtsein sowohl eines Objekts als des Subjekts verschwindet, wo das Ich auch über sich selbst, sein Wollen und Denken hinaus ist, jede Schranke der Endlichkeit hinter sich läßt, keinen Gegensatz von Lust und Leid,

von Ruhe und Bewegung, von Sein und Nichtsein mehr kennt, wo der endliche Geist ganz eins geworden ist mit dem Unendlichen, eingegangen und aufgegangen in seine unterschiedslose Einheit und wandellose Ruhe, in seine unendliche Seligkeit. Dies ist es, was Buddha unter dem „Nirwana", dem Zielpunkt seines Erlösungspfades, versteht. Das Nirwana ist also zwar das Auslöschen des bestimmten Bewußtseins, aber es ist nicht, wie es oft*) gedeutet wird, das reine Nichts, sowenig als die neuplatonische Ekstase, dieses SichinGottverlieren, einfaches Nichtsein ist; es ist zwar ein „relatives Nichts", wie Schopenhauer das entsprechende Ende seiner praktischen Philosophie bezeichnet, insofern nehmlich, als es die Negation alles bestimmten und uns bekannten Daseins ist, aber es bleibt dabei doch immer das Sein überhaupt, nur eben als ein über jede mögliche Vorstellung und Beschreibung erhabenes Leben der Unendlichkeit, das auch geradezu als unaussprechliche, höchste „Seligkeit" bezeichnet wird. Dies geht schon daraus hervor, daß Buddha das Nirwana als das Jenseits der sinnlichen Scheinwelt faßt, in welches man eingehe durch die Erkenntniß von der Nichtrealität der Sinnenwelt und von der alleinigen Realität des Ungeschaffenen, Unsichtbaren. Es ist also das Nirwana als Negation des nichtwahren, scheinbaren Seins gerade die Position des wahren Seins, und insofern haben es die Buddhisten sicher richtig verstanden, wenn sie es als die Theilnahme der von der Endlichkeit frei gewordenen Seele am seligen Leben der Gottheit definirten. Ebensowenig als der Buddhismus rein nihilistisch ist, ist er auch rein atheistisch. Er kennt sowohl einzelne persönliche Götter, nehmlich die der brahmanischen Volksreligion, als auch ein höchstes Göttliches; aber jene Götter sind ihm allerdings nicht absolut, sondern stehen an Würde und Macht sogar unter den menschlichen Heiligen, jedenfalls weit unter Buddha; und dieses Absolute hingegen ist ihm keine Persönlichkeit, sondern das unendliche und ungeschaffene Sein, welches Grund und Gesetz alles erscheinenden Daseins oder Scheindaseins ist. Buddha nennt dies Göttliche bald das Unerschaffene, Unsichtbare, Unaussprechbare, bald die Wahrheit oder das Gesetz, letzteres nicht als abstrakte Form gedacht, sondern

*) Auch von mir in der „Geschichte der Religion" S. 222 ist es so gefaßt worden, was ich hiermit ausdrücklich als Irrthum erkläre, ebenso wie den dort behaupteten Atheismus Buddha's.

als die reale Macht, die sich selbst unfehlbar verwirklicht, die wirksame moralische Weltordnung. Die Methaphysik des Buddhismus ist also ganz einfach der in Indien übliche dynamische Pantheismus, welcher sein Pendant in der griechischen Philosophie theilweise bei den Stoikern und noch genauer bei den Neuplatonikern findet.*) Mit diesem System hat überhaupt der Buddhismus durchgängig die auffallendste Verwandtschaft: der überschwängliche Spiritualismus, die abstrakte Scheidung des Unendlichen und Endlichen, die Unerreichbarkeit des ersteren auf dem Wege des Denkens, die göttlichen Mittelwesen, unter welchen die Volksgötter mit den vergötterten Heiligen zusammen ihre Stelle finden als mittlerische Erscheinungsformen des Urgöttlichen, die Seelenwanderung durch verschiedene Stufen der Läuterung und Erhebung hindurch, dann der Weg der Betrachtung und Askese als Mittel, sich der höheren Welt zu nähern, endlich die Ekstase, die Vereinfachung und Verneinung des Ich als das Ziel der erstrebten Einigung mit der Gottheit — alle diese Züge hat der Buddhismus mit dem Neuplatonismus in so frappanter Weise gemein, daß man immer wieder versucht ist, direkte geschichtliche Einflüsse von jenem auf diesen zu vermuthen.

Da das unbestimmte und unfaßliche Unendliche kein Cultusobjekt werden konnte, die bestimmten Götter des Volksglaubens aber für den spiritualistischen Glauben der Buddhisten zu niedrig standen, so war hier, wenn nicht für das Bewußtsein Buddha's selbst, so doch für das praktische Bedürfniß seiner Gemeinde eine Lücke offen gelassen, die ihre Ausfüllung auf die natürlichste Weise erhielt: durch die Vergottung Buddha's selbst. Den Erlöser, welcher den Pfad der Erlösung gelehrt hatte und mit leuchtendem Beispiel vorangegangen war, welcher als Mensch das Urbild der Selbstlosigkeit und des allerbarmenden Mitleids gewesen und welcher durch sein Eingehen in das Nirwana von den Schranken der Sinnenwelt befreit und eins mit der Welt des Göttlichen geworden war: ihn erhob die dankbare Pietät wie das praktische Bedürfniß nach konkreter Anschauung eines Cultusobjekts zum göttlichen Herrn der Gemeinde und der Welt; der Inbegriff und Quell der erlösenden Heilskräfte ward für die Gläubigen

*) Vgl. oben S. 349—353; die nahe Verwandtschaft, welche mit dieser Metaphysik auch die Tao-Lehre des Chinesen Laotse (oben S. 453 f.) hat, mag der weiten Verbreitung des Buddhismus in China, seinem jetzigen Hauptsitz, günstig gewesen sein.

zum Gegenstand höchster Verehrung und Anbetung, also zu ihrem Gott, in welchem sie das Göttliche überhaupt anschauten; die anfangs noch unbestimmtere, mehr poetisch-metaphorische Apotheose verfestigte sich allmälig zum bestimmten Buddha-Dogma. Unter den ihm beigelegten Majestätsprädikaten läßt sich eine stufenförmige Steigerung, ein Uebergang von menschlicher zu übermenschlicher und göttlicher Würde leicht bemerken: Buddha heißt zunächst: der Verherrlichte, Siegreich vorübergegangene, Zum Heil erschienene, Allerherrlichst vollendete, Vollendetverklärte, der Stier, Elephant und Löwe unter den Menschen, stärker als der Stärkste, mächtiger als der Mächtigste, mitleidiger als der Mitleidigste, verdienstlicher als der Verdienteste, der Begründer aller Wohlfahrt, König der Lehre und Ocean der Gnade; er heißt dann aber auch: aller Kreatur ewige Erlösung, aller Kreatur Erlöser und Regierer, des Weltalls Juwel, Sonne, Mond und Gestirn; und er heißt endlich geradezu: der Allmächtige und Allwissende, der Brahma der Brahma's und Indra der Indra's, der Gott der Götter und der Vater der Welt. Ein Gebet an Buddha aus der mongolischen Liturgie lautet: „O Du, auf den alle Kreaturen vertrauen, Buddha, Du Vollendeter inmitten zahlloser Weltumwälzungen, gegen Alle mitleidsvoll und ihre ewige Erlösung, neige Dich herab in unsern Kreis mit all' Deinen Genossen von Vollendeten! Du Gesetz aller Kreaturen, herrlicher als die Sonne, im Glauben beugen wir uns vor Dir! Der Du erfüllest alle Pilgerschaft, der Du wohnest in der Welt der Ruhe, vor dem Alles vergänglich ist, steige herab mit Deiner allmächtigen Macht und segne uns!" Und ein siamesischer Buddha-Hymnus: „O Du Ewiger, Vollendung der Zeit, Du unveränderliches Wesen in aller Veränderung, Du herrlichster Strahl der Gnade, Du unendliches Erbarmen, Du Mitleid, Du Liebe: ich nehme meine Zuflucht zu Dir!"

Indeß konnte sich die buddhistische Gemeinde mit dieser zeitlosen Gegenwart des in die Ruhe Nirwana's eingegangenen Buddha der Geschichte nicht begnügen. Neue Bedrängniß ließ auch nach neuer Erlösung ausschauen, die wieder nur von einem Buddha erhofft werden konnte. Daraus bildete sich die Lehre von den vielen Buddha's der zukünftigen Weltalter, welchen dann ebenso viele der vorangegangenen zur Seite traten. Alle diese sind nur die zeitlich unterschiedenen Abbilder des Einen Buddha der Geschichte, sie haben nicht sowohl

sein Erlösungswerk zu vollenden als nur es zu wiederholen; von einem geschichtlichen Fortschritt, einer Annäherung an ein Ziel und Erreichung desselben ist in dieser geschichtlos quietistischen Weltanschauung überhaupt keine Rede; die Zeit ist hier nicht das Mittel zur Verwirklichung realer werthvoller Zwecke und Ideen, so wenig wie das Endliche überhaupt die wahre Erscheinung des Unendlichen, sondern beides ist nur der trügerische Schein, in welchem die Wahrheit des einen ewigen Seins sich zersplittert. Daher handelt es sich in dieser Erlösungslehre auch immer nur um die Aufhebung dieses Scheinlebens im Bewußtsein der Einzelnen, um die Zurückziehung der Seele aus der Welt des getheilten zeitlichen Daseins in das Eine ewige Sein, nicht aber darum, die Welt selbst zur angemessenen Offenbarung des göttlich Wahren und Guten zu gestalten und in der Zeit selbst das Ewige als die Fleisch gewordene Vernunft, als den bleibenden wahren Gehalt in der Erscheinungen Flucht zu finden und zu fesseln. Wie die Philosophie des Orients wesentlich idealistischer Pantheismus im Sinne des Akosmismus ist, so diese Erlösungslehre mystischer Quietismus, einseitige Weltverneinung, aber nicht im Sinne des eigentlichen „Nihilismus" (des modernen materialistisch-frivolen) sondern im Sinne eines abstrakt-idealistischen und melancholisch-pessimistischen Mysticismus. Dem entspricht es, daß der Buddhismus in den passiven Tugenden der Geduld, Sanftmuth, Gelassenheit, des Mitleids ꝛc. seine Stärke hat und hierin sogar noch das Christenthum übertrifft — wie denn der Buddhismus die einzige Religion der Welt ist, die nie zur Verbreitung oder Vertheidigung des Glaubens die Mittel der Gewalt gebraucht hat —; dagegen in den aktiven Tugenden des Muthes, der Thatkraft, der positiven Culturarbeit in Wissenschaft, Kunst, Staat u. dgl. hat er überall wenig geleistet; er hat sich geschichtlich bewährt als großartiges Quietiv für die Leidenschaften der Einzelnen wie für die rohen Naturtriebe ganzer Volksstämme, aber nicht als Motiv und Direktiv der sittlichen Kraft unserer Gattung. Dieser Charakter der buddhistischen Religion ist es denn auch, der sowohl in dem geistigen wie leiblichen Buddhabilde, wie es in der Ueberlieferung der Gemeinde lebt, seinen Ausdruck erhalten hat.

Während der Buddhismus in seinem Heimathlande Indien dem Brahmanismus vollständig unterlegen ist, hat dieser, um seinen

volksthümlichen Einfluß wiederzugewinnen, mehrfache neue Züge, theilweise dem Buddhismus selbst entlehnte, in sich aufgenommen. Wir haben schon in anderem Zusammenhang früher (S. 354) gesehen, wie die beiden Naturgötter des Volksglaubens, Wischnu und Siwa, mit dem Priestergott Brahma zusammengefaßt wurden zur „Trimurti" oder Dreigestalt, in welche das eine göttliche Wesen der brahmanischen Spekulation sich unterscheidet. Wichtiger aber noch war es, daß jetzt auch hier die Gottheit aus den unzugänglichen Höhen der pantheistischen Spekulation herabstieg und in unmittelbare Beziehung zum menschlichen Leben trat; man hatte eben vom Buddhismus gelernt, welche Macht auf das religiöse Gemüth die Anschauung des Göttlichen in der Form eines menschlichen Heilandslebens ausübe; man suchte also hierfür auch im neubrahmanischen System einen analogen Ersatz. Dazu bot sich nun die zweite Gestalt der Trimurti besonders günstig insofern, als Wischnu schon im Volksglauben seit Alters als wohlthätiger Lebensspender und -erhalter gepriesen, auch mit der wunderbaren Heroensage in vielfache Beziehung gesetzt worden war. „Der Gott Wischnu war der geeignetste Träger dieser Idee der göttlichen Welterhaltung, welche durch große menschliche Persönlichkeiten für Beseitigung des Uebels sorgt, denn er durchschreitet in einem Augenblick alle Welten, er ist der beweglichste unter den Göttern, der die mannigfaltigsten Formen annehmen kann, eben weil sein Wesen in den Veda-Liedern noch nicht näher beschrieben ist".*) So wurde nun also diesem neubrahmanischen Gott eine Reihe von Inkarnationen („Avataren") zugeschrieben, gewöhnlich zehn, die vier ersten in Thiergestalten, dann eine in Gestalt eines Zwergs und die letzten in Gestalt von menschlichen Helden, unter welchen die Inkarnation als Krischna den Höhepunkt bildet. Er ist der göttliche Held, der Herakles der indischen Volkssage; schon als Kind entgeht er durch wunderbare Kraftverweisungen den Verfolgungen des feindlichen Königs, der aus Furcht vor diesem Kinde, von welchem ihm Unheil geweissagt worden ist, alle Knaben seines Reiches umbringen läßt. Unter den Hirten der Berge besteht er dann siegreiche Kämpfe mit Fluthen und Schlangen, Riesen und Ungeheuern, welche an die Arbeiten des Herakles erinnern, aber über sie in märchenhafter Wunder-

*) Wurm, Geschichte der indischen Religion, S. 125.

barkeit noch weit hinausgehen: er spielt ferner eine Rolle in den ältesten Kriegen des Volksepos, hat Liebesabenteuer und findet ein tragisches Ende — Alles, wie sein griechisches Ebenbild; und doch, wie sehr auch Krischna als der große Wohlthäter und Retter der Menschheit dargestellt wird, zum sittlichen Ideal ist er nicht einmal im Sinne der Heroentugend eines Herakles erhoben worden. — Als eine weitere Inkarnation Wischnu's wird von Manchen, aber nicht allgemein, Buddha betrachtet; es ist das eine Concession an den Buddhismus, wodurch dieser dem brahmanischen System als ein untergeordnetes Moment eingegliedert werden soll. Die letzte Inkarnation soll erst am Ende dieses Weltalters erfolgen und mit einem allgemeinen Gericht über die in Ungerechtigkeit versunkene Menschheit die Erneuerung des Menschengeschlechts in einem besseren Weltalter herbeiführen. — Den allgemeinen Gedanken dieser Lehre drückt der Satz aus: „So oft eine Erschlaffung des Gesetzes und eine Erhebung des Unrechts eingetreten ist, kommt Wischnu herab in irgend einer Gestalt".*) Durch die mythologische Form dieser Vorstellung leuchtet der spekulative Gedanke sehr klar durch: daß die erlösende Kraft des göttlichen Geistes der Menschheit durch alle Zeiten hindurch innewohne und ihr Befreiungswerk zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Form fortführe, vermittelt jedesmal durch jene hervorragenden Persönlichkeiten, jene Heroen der Geschichte, in welchen die Mit- und Nachwelt mit Recht immer die außerordentlichen Werkzeuge und wunderbaren Erscheinungen des Göttlichen verehrt.

Während die dogmatischen Religionen Indiens ebensogut wie die Mythologie Griechenlands Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen kennen, begegnet uns keines von diesen beiden auf streng *semitischem* Boden (denn die christliche Lehre von der Fleischwerdung des Logos stammt ja nicht aus dem Hebraismus, sondern aus dem Hellenismus). Die Transscendenz des semitischen Theismus war zu starr, seine Taxirung des Menschlich-Irdischen zu nieder („Fleisch"), als daß hier von wesenhafter Immanenz und persönlicher Einigung des Göttlichen und Menschlichen oder also — in dogmatischer Sprache — von metaphysischen Mittelwesen die Rede sein könnte. Die Mittler sind hier nur Geschöpfe, seien es Engel oder

*) Nach Wurm, ebendaselbst S. 123 (aus Bhagavat Gita IV, 6 f.).

menschliche Boten Gottes. Im Judenthum haben wir solche schon im vorigen Hauptstück an den Propheten kennen gelernt, in deren Categorie auch der jüdische Messias zu stehen kommt. Nichts anderes als Prophet war auch nach seiner eigenen und seiner Gläubigen Ansicht der Stifter des Islam, Muhamed. Um so interessanter ist es, daß auch über ihn in der Glaubenslehre des Islam sich dogmatische Aussagen bildeten, von denen wir wohl werden sagen dürfen, daß sie bis an die Grenze des auf streng semitischem Boden Möglichen gehen; insofern haben dieselben einen gewissen instruktiven Werth.

Sie drehen sich zunächst um die Unfehlbarkeit und Unsündlichkeit des Propheten. Die erstere hatte Muhamed selbst auf die Enthüllungen zurückgeführt, welche ihm persönlich durch den Engel Gabriel von Zeit zu Zeit gemacht worden seien, wovon der thatsächliche Hintergrund in einzelnen ekstatischen Visionen lag, die Muhamed in der früheren Zeit seiner Prophetenlaufbahn gehabt hatte. Die Dogmatik des Islam aber fand dies nicht genügend für die Würde des Stifters und statuirte, daß derselbe von Anfang seines Lebens das infallible Wissen von Gott gehabt habe, eine Behauptung, die freilich angesichts der notorischen Thatsache, daß Muhamed früher den heidnischen Glauben seiner Umgebung getheilt hatte, mehr als kühn war. Ebensowenig stimmte die Behauptung der Sündlosigkeit Muhameds überein mit seinem geschichtlichen Leben, in welchem der frühere edle Enthusiasmus des Reformators später durch das Harems- und Despotentreiben arg getrübt worden war. Mit Rücksicht auf diese notorischen Thatsachen machten denn auch die Rationalisten des Islam ihre Bedenken gegen jene Prädikate geltend. Aber nirgends deutlicher als hier zeigte es sich, wie die religiöse Ansicht einer Gemeinde von ihrem Stifter selbst dann, wenn das geschichtliche Bild desselben noch verhältnißmäßig klar in der Ueberlieferung aufbewahrt ist, doch nicht so sehr von dieser geschichtlichen Wirklichkeit als vielmehr von dem idealen Postulat des Glaubens bedingt ist, der in der religiösen Vollkommenheit des Stifters die persönliche Garantie für seinen eigenen vollkommenen Wahrheits- und Heilsbesitz sehen will. Zwischen diesem idealen Postulat und der verständigen Ansicht suchten denn auch die Theologen des Islam künstliche Vermittelungen, wie z. B. durch die Unterscheidung zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Sündigens: die erstere zwar habe zur menschlichen Natur Muhamed's

gehört, aber daß diese Möglichkeit nie zur Wirklichkeit geworden, sei eine Folge sowohl wunderbarer göttlicher Einwirkung als der eigenen Tugend des Propheten gewesen.*) Das Bewußtsein der Menge indeß, mehr durch das Interesse des Glaubens als durch die Reflexionen des Verstandes geleitet, gravitirte natürlich immer mehr nach der Seite des Uebernatürlichen: die Wunderlegenden mehrten sich, insbesondere das Cardinalwunder der Himmelsreise Muhameds, wo er von Gott feierlich zum Propheten installirt worden sein soll, wurde immer fabelhafter ausgeschmückt; indem man endlich die Wurzeln seiner höheren Natur auch nach rückwärts verfolgte, gerieth man auf Theorieen, welche an persönliche Präexistenz wenigstens anstreifen: nach der Lehre der Shyiten hat Gott bei der Schöpfung einen Funken seines eigenen Lichtes in die Materie gesenkt und dieser Funken war die Seele Muhameds; zu ihr sprach Gott: „Du bist der Auserwählte, der Erkorene, in dir wohnt mein Licht und meine Leitung; um deinetwillen breite ich die Erde aus und wölbe die Himmel, setze ich Belohnung und Bestrafung ein, schaffe ich das Paradies und die Hölle". So ist der sündlose Prophet hier noch zum Mittelpunkt und Endzweck der Schöpfung geworden. Möglich, daß hierbei die Einflüsse der persisch-christlichen Sekte der Manichäer oder auch der persisch-zoroastrischen Lehre von den präexistenten Genien (Fervers) mitgewirkt haben; wie ja überhaupt der Islam unter den indogermanischen Persern ganz analoge tiefgreifende Wandelungen durchgemacht hat, wie das Christenthum bei seinem Uebergang zu den indogermanischen Griechen.

Der christliche Erlösungs- und Mittlerglaube steht von seinem geschichtlichen Ursprung her in so inniger Beziehung zur hebräischen Messiashoffnung, daß wir schon darum von dieser auszugehen haben. Was dem hebräischen Erlösungsglauben von Anfang sein besonderes Gepräge gegeben und ihn zum fruchtbarsten Keim für die Geschichte der Religion gemacht hat, ist die unmittelbare Verknüpfung desselben mit dem politischen Schicksal des hebräischen Volkes. Wie dieses Volk schon seine selbständige politische Existenz der erlösenden That des Gottes seiner Väter Jahveh verdankte, der durch seinen Knecht Moses sein erwähltes Volk aus dem Knechtshause Aegyptens erlöst hatte, so wußte es auch fortan sein nationales Geschick bedingt durch das Ver-

*) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, S. 156.

hältniß des Bundesvolkes zu seinem Bundesgott, durch des Volkes Treue oder Untreue und seines Gottes Gnade oder Ungnade. Aber so sehr auch die Besten Israels in nationalem Unglück eine Strafe des seinem Volke zürnenden Gottes erkannten, so fest war doch auch ihre Zuversicht, daß der Gott Israels nicht ewiglich hadern, nicht gänzlich sein Volk verstoßen könne, daß er vielmehr des gezüchtigten und geläuterten Volkes sich wieder in Gnaden annehmen, es aus seinem Elend erlösen und seine frühere Herrlichkeit wiederherstellen werde. Diese Hoffnung auf eine künftige Heilszeit, in welcher Jahveh sich wieder als der allmächtige Retter und Erlöser wie einst zu Mosis Zeit bewähren und die Glanzzeiten des davidisch-salomonischen Sieges- und Friedensregiments wieder heraufführen werde: diese Hoffnung zieht sich durch die ganze Geschichte Israels herab als die nie versagende Quelle des Trostes, der Ausdauer, der Wiederaufrichtung unter allen den Wechselfällen der inneren und äußeren Catastrophen, denen dieses Volk vor andern ausgesetzt war. Aber es begreift sich, daß dieser Glaube mannigfache Formen annahm, je nachdem der Hintergrund der allgemeinen geschichtlichen Lage des Volkes wechselte, oder auch je nach der Individualität der prophetischen Männer, welche jener Idee Ausdruck gaben. Die Einen erwarteten die künftige Heilszeit unmittelbar von einer erlösenden Machtthat Jahveh's selbst, die Andern dachten sich dieselbe an einen menschlichen Heilsmittler geknüpft, einen Messias, wie man ihn im späteren Judenthum nannte. Und diesen Gesalbten Gottes dachte man theils nach dem Vorbild und als Sproß aus dem Geschlechte des siegreichen Königs David, theils als Nachfolger des großen prophetischen Urbildes Moses. Dabei versteht sich von selbst, daß das geschichtliche Vorbild in der Zukunftshoffnung noch mehr oder weniger idealisirt wurde, doch wurden die Grenzen des Menschlichen nie überschritten.

Jesaia (Cap. 11) schildert den König der künftigen Heilszeit als das Ideal der theokratischen Gerechtigkeit und Weisheit: der Geist Jahveh's wird ruhen auf ihm, der Geist der Weisheit und Einsicht, des Raths und der Kraft, der Erkenntniß und Furcht Gottes, Gerechtigkeit und Treue wird seiner Lenden Gurt sein. Er wird dastehen als Panier für die Völker, zu welchem die Nationen sich huldigend hinwenden; die in der Gefangenschaft zerstreuten Volksgenossen wird er wieder zurückführen, die übermüthigen Nachbarvölker werden siegreich

unterworfen, die gespaltene Nation wieder einig. Ja bis auf die Naturwelt wird die Macht seines Friedensregiments sich erstrecken: „da weilt der Wolf beim Lamme und der Parder lagert sich beim Böckchen, Kuh und Bärin werden zusammengehen und der Löwe frißt Stroh wie das Rind; es spielt der Säugling an der Natter Kluft und nach der Otter Höhle streckt der Knabe seine Hand". Zeigt auch diese Schilderung, bei welcher übrigens die poetische Hyperbel mit in Anschlag zu bringen ist, die Neigung, die Züge des theokratischen Zukunftsbildes in's Uebernatürliche zu steigern, so hält sich doch im Allgemeinen die prophetische Anschauung vom Wesen und Wirken des Messias im Rahmen des natürlich Menschlichen. Die übermenschlichen Züge scheinen in die jüdische Messiasvorstellung erst in nachmackabäischer Zeit gekommen zu sein, und zwar aus einer mißverstandenen Stelle des apokalyptischen Buchs Daniel. Wenn hier (7, 13) von einem „Menschensohn" die Rede ist, der auf den Wolken des Himmels vor den Alten der Tage d. h. vor Gott gebracht und von diesem mit der Weltherrschaft für ewige Zeiten belehnt werde, so ist dies zwar ursprünglich nur als symbolische Darstellung der Bestimmung des Volks Israel zur Weltherrschaft gemeint, aber das nachmackabäische Judenthum nahm die Symbolik im eigentlichen Sinn und so wurde die Stelle zur Quelle der in's Uebermenschliche spielenden Züge des spätjüdischen Messiasbildes, und wahrscheinlich hat eben aus ihr auch Jesus seine eigenthümliche Selbstbezeichnung als „Menschensohn" entnommen.

Indeß hat weder dieses apokalyptische Bild des himmlischen Menschen noch jenes altprophetische des theokratischen Königs unmittelbar den Inhalt der neutestamentlichen Christusidee vorgezeichnet. Viel unmittelbarer ist diese vorbereitet in jener Schilderung*) des lehrenden und leidenden Knechtes Jahveh's, unter welchem der große (unbekannte) Prophet des Exils nicht den Messias, überhaupt nicht eine einzelne Persönlichkeit versteht, sondern jenen besseren, idealen Theil des Volkes Israel, der durch sein gehorsames und geduldiges Leiden der Strafe, welche die schuldige Volksmenge verdient hatte, stellvertretend für die Gesammtnation büßt und dadurch ihr das Heil, die Wiederherstellung erwirbt, ihre Zukunft rettet. In diesem Bilde

*) Jes. 42. 52, 13—53, 12.

des lehrenden und leidenden Gottesknechtes, der durch seine unermüdliche Geduld und Sanftmuth und zuletzt durch seine willige Selbstopferung zum Heilbringer für die Zerschlagenen wird — hierin vielmehr als in dem stolzen davidischen Königsideal hat Jesus und nach ihm die Christengemeinde das Vorbild des wahren Messias erkannt; und schon darin lag die wesentliche Umbildung des jüdisch-theokratischen Ideals in das menschlich-religiöse Heilandsbild.

Auch Jesus hat sein Lebenswerk an die messianische Hoffnung seines Volkes angeknüpft; er wollte nichts anderes als das Gottesreich der Heilszeit, wie es von Alters her den Gegenstand der Hoffnung Israels gebildet hatte, herbeiführen; und gewiß blieben auch in seiner Vorstellung dieses Reiches die theokratisch-nationalen Züge der alten Weissagung nie ganz zurück. Aber die geistigen Güter dieses Reiches sind ihm doch von Anfang im Vordergrund gestanden: die Tröstung der gebeugten Herzen durch die vergebende Liebe Gottes, die Sättigung der Hungernden mit Gerechtigkeit, die Gotteskindschaft der Friedfertigen und das Gottschauen der reinen Herzen. Diese Güter, wie er sie in seinem eigenen gottinnigen Gemüth trug, der armen Menschheit mitzutheilen, betrachtete er als den mindestens nächsten und nöthigsten, ob auch nicht einzigen Zweck des ihm aufgetragenen Heilandsberufes. Die volle Ankunft des Gottesreiches hat auch er freilich noch von einer wunderbaren Zukunft erwartet und hat insofern seine gegenwärtige Aufgabe so verstanden, daß er diese eigentliche äußere Ankunft des Reiches erst innerlich vorzubereiten, ihm den Weg in den Herzen zu bahnen habe; gleichwohl hat er es thatsächlich schon selber gebracht eben damit, daß er seine köstlichsten Güter aus der eigenen Fülle des gottbegeisterten Herzens der Menschheit durch Wort und That aufschloß. Sein Wort, dieser Same des Himmelreiches, wie er es im Gleichniß nennt, war der Ausdruck seines religiös-sittlichen Sohnesbewußtseins, sowohl nach dessen allgemeiner Bedeutung, wie es den Glauben an die Vatergesinnung Gottes und die Kindesbestimmung der Menschen überhaupt in sich schloß, als auch nach der besonderen Beziehung auf seine individuelle messianische Berufsaufgabe. Nach jener allgemeinen Seite war es die Darstellung der grundlegend neuen religiösen Erkenntniß- und Gefühlsweise, welche in seinem gottvertrauten Gemüth ursprünglich aufgegangen und zur bleibenden Quelle von Licht und Kraft des Menschenlebens geworden war: die

Verkündigung vom Vater im Himmel, dessen Liebe Alle umfasse und über Alle unerschöpflich reich sei; und von der Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft im ewigen Leben, vom Werthe jeder Menschenseele, die nicht um die ganze Welt erkauft und aufgewogen werden könne, von der Würde und Freiheit des gottverwandten Menschengeistes, der nicht zum Knecht, sondern zum Herrn des Sabbaths, des ganzen Satzungswesens bestimmt sei, und von dem unverlierbaren Kindesrecht, mit welchem auch das in der Welt Irrsal verlorene Kind auf eine Rückkehr und Wiederaufnahme in's Vaterhaus des verzeihenden Gottes hoffen dürfe; endlich als die praktische Schlußfolgerung aus diesen Wahrheiten die Aufforderung an Alle: ändert den Sinn und fasset Vertrauen! Trachtet am ersten nach dem Reich und der Gerechtigkeit Gottes! Sammlet euch nicht Schätze auf Erden! Gehet ein durch die enge Pforte! Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir! Was hülf's dem Menschen, daß er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele? Wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren, wer es aber verlieret um meinetwillen, der wird's finden. Eins ist Noth! — Das sind Perlen jener ewigen Wahrheiten, die, einmal ausgesprochen, ein idealer Schatz der Menschheit für alle Zeiten bleiben; Wahrheiten, die auch völlig unabhängig von allen jüdischen Reichshoffnungen überall in der Menschenseele als solcher ihren sicheren Wiederhall finden. Und dennoch hätte schwerlich die Verkündigung dieser idealen Wahrheiten für sich allein zur Gründung einer neuen Religionsgemeinde geführt, hätten die himmlischen Perlen nicht auch ihre irdische Fassung erhalten. Hierfür eben diente die messianische Idee; indem Jesus sie theilte und zu ihrer Verwirklichung sich selbst in erster Linie berufen fühlte, ward sie das Band, das den Menschensohn mit den Söhnen seines Volks und seiner Zeit verknüpfte, das Mittel, das seinem praktischen Wirken einen festen Rückhalt und eine scharfe, schneidige Form gab; und wenn gleich auch hier das allgemeine menschliche Gesetz sich nicht ganz verleugnen konnte, daß die zeitliche Form einer ewigen Idee zugleich ihr zur beengenden Fessel und trübenden Schlacke gereicht, so war doch in der Dehnbarkeit, Vieldeutigkeit und Anpassungsfähigkeit jener Vorstellung das natürliche Mittel zur Beseitigung solcher Uebelstände von Anfang gegeben. — Das Heilandswort begleitete das Heilandswerk, jenes unermüdliche Wirken der erbarmenden Menschenliebe,

das Heilen der kranken Seelen und Leiber, das Ueberwinden der Schreckbilder und Wahnvorstellungen, in welchen die dämonische Zerrissenheit und Erregtheit der Zeit sich spiegelte, das Anhören und Annehmen der Sünder und Sünderinnen, die, von der Gesellschaft verworfen, mit den Thränen liebender Reue die Schuld der Vergangenheit löschen und in ihrer Umkehr bei den Engeln Gottes mehr Freude wecken als viele Gerechte, die der Buße nicht zu bedürfen meinen. — War so Jesu Thun das Siegel seines Wortes, so war wiederum das Siegel seines Thuns sein Leiden und Sterben, dies Opfer des Gehorsams und der Liebe, in welchem wir die unvermeidliche Folge aus dem Conflikte des Berufswirkens Jesu mit den geschichtlich gegebenen Verhältnissen erblicken, mit dessen schmerzvoller Nothwendigkeit aber Jesus sich dadurch versöhnte, daß er es als gottgeordnetes Mittel zur Erfüllung des Heilswerkes betrachtete und unter den Gesichtspunkt eines Lösegeldes, eines Sühnopfers zur Versöhnung der Sündenschuld stellte. Diese Vorstellung war die durch das Opferritual des Gesetzes nahegelegte und schon durch die bekannte Jesaias-Stelle vorbereitete Einkleidungsform, unter welcher sich für das Bewußtsein Jesu die allgemeine religiöse Wahrheit, daß auch die Uebel der Welt den göttlichen Heilszwecken dienen müssen, in diesem besondern Fall einhüllte und mittelst deren allein er dem Paradoxon des Kreuzeswegs gegenüber den Glauben an sich selbst und seinen Gott retten konnte. Damit war nun zwar allerdings schon der Grund gelegt zu der späteren pauliniſchen Erlösungslehre; aber bei Jesus hat doch diese Vorstellungsweise noch keineswegs so, wie später im kirchlichen Glauben, den Mittelpunkt seiner Erlösungslehre gebildet, sondern dieser liegt in jener goldenen Wahrheit, daß nur der sein wahres Leben, die Ruhe seiner Seele finde, der sein natürliches Leben verliere um Gottes willen d. h. sich hingebe an Gottes Willen und Dienst in folgsamer Ergebung und kindlicher Liebe. Daß dieser Geist der Gotteskindschaft in ihm selber auf urbildliche Weise lebte und durch sein Wort und Werk sich der Menschheit offenbarte und mittheilte, das ist's, was ihn zum Stifter der Gemeinde gemacht hat, darin liegt also der geschichtliche Kern der Mittlerschaft, die ihm im Glauben der Gemeinde zukommt.

Aber dieser geschichtliche Kern hat sich im Erlösungsglauben der Christenheit in mannigfache Formen gekleidet, deren Grundtypen schon

in der pauliniſchen und johanneiſchen Theologie innerhalb des Neuen Teſtamentes vorliegen. Für Paulus, der den geſchichtlichen Jeſus nicht kannte, von ſeinem Erlöſerleben keine Eindrücke empfangen hatte, drängte ſich die ganze Bedeutung ſeines Werkes im Tode Jeſu zuſammen. Je anſtößiger ihm vor ſeiner Bekehrung die Verkündigung eines gekreuzigten Meſſias geweſen war, je ſchärfer er in dieſem Skandalon für ein jüdiſches Bewußtſein von Anfang ſchon den fundamentalſten Widerſpruch ſowohl mit der national-jüdiſchen Meſſiashoffnung wie mit dem ſpeciell phariſäiſchen Geſetzes- und Vergeltungsglauben erkannt hatte, deſto beſtimmter wurde ihm dann nach ſeiner Bekehrung eben dieſer jüdiſche Stein des Anſtoßes zum Grund- und Eckſtein des neuen Glaubens und zum ſcheidenden Markſtein zweier Epochen der religiöſen Menſchheitsgeſchichte.*) Er betrachtete alſo den Tod Jeſu als den Mittel- und Hauptpunkt des ganzen meſſianiſchen Heilswerkes, nehmlich als das große abſchließende Sühnopfer, in welchem dem Geſetzesfluch oder der göttlichen Strafgerechtigkeit die volle, aber auch letzte Genüge geſchehen und damit zugleich alle ſeine Anſprüche, ſeine Strafdrohungen und ſeine Verbindlichkeit für immer aufgehoben ſeien, ſo daß nun künftig unſer Verhältniß zu Gott nicht mehr durch das richtende und tödtende Geſetz, ſondern durch die vergebende und belebende Gnade beſtimmt ſei. So erſchien für Paulus der Tod Chriſti als die thatſächliche Offenbarung deſſelben neuen religiöſen Prinzips, das allerdings in Jeſu ſich geſchichtlich geoffenbart hatte, doch nicht erſt in Jeſu Tod, ſondern ſchon in ſeinem religiöſen Leben, in ſeinem kindſchaftlichen Gottesglauben: — nehmlich der heiligen Liebe Gottes, welche Sünde und Schuld zugleich tilgt. Aber wie in Paulus ſelber dieſes neue chriſtliche Gottesbewußtſein mit dem früheren jüdiſch-geſetzlichen noch zu ringen hatte, ſo ſtellte er ſich auch dementſprechend Gott vor: als den Heilswillen zwar der verſöhnenden Liebe, der aber doch erſt noch mit dem Strafwillen der unverſöhnlichen Gerechtigkeit ſich abfinden, ihm ſeine Befriedigung in einem ſtellvertretenden büßenden Sühnopfer zukommen laſſen mußte, um ſich wirklich als die abſolute Liebe erweiſen zu können. Das Erlöſungswerk Chriſti iſt ſonach bei Paulus der Compromiß

*) Die nähere Ausführung und Begründung dieſer Darſtellung, die hier nur die Grundſtriche markiren ſoll, findet man in meinem „Pauliniſmus“ und zwar überſichtlich zuſammengeſtellt in der Einleitung, S. 6—26.

zwischen Liebe und Zorn (Strafgerechtigkeit) in Gott, d. h. es ist der objektive Reflex des religiösen Bewußtseins des ehemaligen Pharisäers und jetzigen Apostels, in welchem eben auch der Geist der Kindschaft mit dem des Gesetzes noch zu ringen und durch mannigfache Compromisse sich auszugleichen hatte. Das ist die einfache psychologische Erklärung der paulinischen (und weiterhin kirchlichen) Erlösungslehre, dieser Auseinandersetzung zwischen Gnade und Gesetz und Aufhebung der Gesetzesreligion mittelst solcher Vorstellungen, die doch noch wesentlich dieser selber angehören. Es ist dies ein für das Verständniß der Entstehung der Dogmen und ihrer Widersprüche überhaupt höchst instruktiver Punkt, dessen Beachtung der theologischen Dogmatik dringend zu empfehlen ist. — Indessen findet diese juristische Erlösungslehre (wie man sie der Kürze halber nennen könnte) bei Paulus selbst doch eine wesentliche Ergänzung und Verinnerlichung in dem, was man als die mystische Seite des paulinischen Glaubensbegriffs bezeichnen kann. In der dankbaren Hingabe an die Liebe des Erlösers und die darin offenbargewordene Liebe Gottes eignet sich der Glaube den Sohnesgeist der gehorsamen Liebe selber an, wird mit dem urbildlichen Gottessohn Christus innerlich eins, erfährt seinen Tod und seine Auferstehung an sich selbst als geistiges Sterben und Neuwerden. So verwandelt sich im lebendigen Glauben der Christus-für-uns in den Christus-in-uns, das äußerliche Erlösungswerk des zeitlichen Messias Jesus in das innerliche Erlösungswirken des ewigen Gottesgeistes der Kindschaft, der Liebe. Dieser Kern und jene Schale, so wenig sie zu einander passen, bei Paulus, wie dann wieder in der Kirchenlehre, sind sie unmittelbar verknüpft.

Endlich schöpft Paulus aus diesem Bewußtsein des im Glauben lebenden göttlichen Sohnesgeistes auch seinen Begriff des Gottessohnes Christus; je weniger er vom Jesus der Geschichte wußte, desto mehr hatte er ja offenbar sowohl Veranlassung wie auch Spielraum für die ideale Construktion seines Christusbildes, in welchem er einfach den Inhalt seines christlichen Bewußtseins urbildlich sich vergegenständlichte. Der Gläubige weiß sich als Kind Gottes, als den im göttlichen Rathschluß von Ewigkeit vorausbestimmten Gegenstand der göttlichen Liebe: so wird ihm Christus der ewige Gottessohn, das uranfängliche Werkzeug der göttlichen Offenbarung, Ebenbild Gottes und Urbild der Gotteskinder; der Gläubige weiß sich als den neuen

Menſchen, in welchem der Geiſt über das Fleiſch Herr geworden iſt: ſo iſt ihm Chriſtus der „zweite Adam“, Anfänger und Repräſentant der erneuten, geiſtigen Menſchheit; der Gläubige weiß ſich endlich ſchon jetzt innerlich frei und hofft einſt auch äußerlich frei zu werden von dem Druck der Welt und Zeit, ein Herr aller Dinge im Dienſte Chriſti: ſo iſt ihm Chriſtus erhöht zum Herrn über Alles, zum Organ des göttlichen Weltregiments, das er zum Beſten der Gemeinde ſiegreich bis zur Ueberwindung der letzten Feinde durchführt. Dieſe Entſtehung des pauliniſchen Chriſtusbildes, der Wurzel des ganzen kirchlichen Chriſtusdogmas, aus rein idealer Conſtruktion ohne jede Kenntniß des geſchichtlichen Lebens des Stifters, das iſt, meine ich, der ſchlagendſte Beweis für die Richtigkeit des oben vorangeſtellten Satzes, daß in dem religiöſen Mittlerglauben einer Gemeinde weniger die Geſchichte ihres Stifters als der bleibende Inhalt ihres eigenen religiöſen Selbſtbewußtſeins zum Ausdruck gebracht werde.

Ganz anders als bei Paulus geſtaltete ſich die Erlöſungslehre auf dem Boden der johanneiſchen Theologie. Die Sühnetheorie findet hier keine Stelle mehr, denn das Geſetz, mit dem Paulus noch zu ringen hatte, iſt hier völlig überwunden und Gott iſt erkannt als die Liebe, die von keinem Zorn weiß und keine Furcht weckt, alſo auch nicht erſt eine Befriedigung ihrer Strafforderung heiſcht. Hier kann es ſich alſo nicht mehr darum handeln, daß die Erlöſung erſt bewirkt werden müßte durch verdienſtliche Leiſtungen und ſtellvertretende Büßungen des Mittlers, ſondern dieſer iſt ſchon einfach dadurch Erlöſer, daß er in ſeiner Perſönlichkeit, in ſeinem religiöſen Selbſtbewußtſein die erlöſende Gnade und Wahrheit darſtellt und das, was er anſich in ſeinem Sohnesverhältniß zu Gott iſt, durch ſein Reden und Thun, Leben und Sterben der Menſchheit offenbart und zu ihrer Aneignung darbietet; kurz, erlöſend iſt nicht ſowohl das beſondere einmalige Thun Jeſu, als vielmehr das in ihm zur geſchichtlichen Erſcheinung gekommene allgemeine Weſen der Erlöſungsreligion, das Prinzip des kindſchaftlichen Gottesbewußtſeins. Zur begrifflichen Fixirung dieſes Prinzips, wie es in Jeſu religiöſer Perſönlichkeit geſchichtlich aufgetreten iſt, hat ſich nun dem alexandriniſchen Verfaſſer des 4. Evangeliums der philoniſche Begriff des „Logos“ am bequemſten dargeboten. Hatte Philo*) unter dieſem

*) Vergl. hierzu das Obige S. 371.

das verknüpfende Mittelwesen zwischen Gott und Welt oder Menschheit verstanden, welches zu Gott im Verhältniß der (metaphysischen) Sohnschaft und Ebenbildlichkeit, zur Menschheit in dem des Urbilds, des Schöpfers und Erhalters und besonders des Offenbarungsmittlers stehe: so lag ja die Verwandtschaft dieses metaphysischen Gottessohnes und Mittlers mit dem religiösen Sohnesbewußtsein und der geschichtlichen Mittlerstellung Jesu zu nahe, als daß beide nicht hätten kombinirt werden sollen. Diese Combination vollzog erstmals (um die Mitte des 2. Jahrhunderts) der 4. Evangelist, indem er Jesus als dasselbe Subjekt mit dem metaphysischen Logos, als die menschliche Erscheinung („Fleischwerdung") des ewigen Gottessohnes auffaßte; ein Schritt von den wichtigsten Folgen nach verschiedenen Seiten.

Auf der einen Seite war hiermit das eigenthümliche Wesen des Christenthums, im Unterschied sowohl vom Judenthum wie Heidenthum, auf seinen bestimmtesten und erhabensten Ausdruck gebracht: als Offenbarung des göttlichen Logos in der Menschheit ist dasselbe die Erfüllung aller früheren Gottesoffenbarung und die Vollendung der gottebenbildlichen Anlage der menschlichen Natur. Das Verhältniß, in welchem nach der Schilderung des Evangelisten*) der Logos-Christus zum Vater steht: diese innige mystische Vertrautheit der Liebe auf Grund der ursprünglichen metaphysischen Einheit des Wesens beider, dieses Sich im Vater und den Vater in sich wohnen wissen, dieses unbedingt Hingegeben- und dabei doch wahrhaft Freisein — das ist ja offenbar das sprechendste Urbild dessen, was eben das Wesen der christlichen Frömmigkeit und zuletzt aller Religion überhaupt ist. Doch nicht blos das personificirte Urbild der christlichen Frömmigkeit, sondern auch der metaphysische Grund derselben, ihre im Wesen Gottes und des Menschen wurzelnde Nothwendigkeit und Vernünftigkeit ist in der symbolischen Gestalt des johanneischen Logos-Christus zum treffenden Ausdruck gebracht**) und eben dadurch ist das Christenthum über den engen positiven Kreis einer partikulären und zufälligen, nur geschichtlich bedingten Erscheinung enthoben und als absolutes

*) Außer dem Prolog (1, 1—18), kommen hierfür 10, 30. 5, 19. 30. 3, 35 und Cap. 14—17 vorzüglich in Betracht, letztere namentlich auch insofern, als hier durchweg das Verhältniß zwischen Gott und Christus dem zwischen beiden und der Gemeinde ganz gleichgestellt wird.

**) Vgl. dazu oben S. 580.

göttlich-menſchliches Prinzip, als wahrhaft allgemeine, echt humane Geiſtesreligion begriffen worden. Man wird alſo ſagen können, daß erſt mittelſt der griechiſchen Logosidee, durch Verknüpfung derſelben mit ihrem Chriſtusbilde, die chriſtliche Gemeinde ſich zur vollen Höhe ihres religiöſen Selbſtbewußtſeins erhoben, die Feſſeln des Judenthums abgeſtreift und die Beſchränktheit des Judenchriſtenthums, insbeſondere des „Ebjonitismus“ (des urchriſtlichen Poſitivismus, dieſer „armſeligen“ empiriſtiſchen Auffaſſung des Chriſtenthums) ſiegreich durchbrochen hat. Die Kehrſeite aber freilich zu dieſem großen Fortſchritt war dies, daß zugleich durch die Vorſtellung einer unmittelbaren Identität des metaphyſiſchen göttlichen Logos-Subjektes mit der Perſon des Gemeindeſtifters Jeſus nicht blos die beſtimmten geſchichtlichen Züge der letztern faſt gänzlich bis zur Unkenntlichkeit verhüllt und verwiſcht wurden, ſondern geradezu die Wahrheit ſeiner menſchlichen Perſönlichkeit überhaupt zu einem unnatürlichen, geſpenſtigen Schattenweſen aufgehoben worden iſt. Indem ein perſonificirtes Prinzip, wie ſehr daſſelbe auch als Prinzip Wahrheit iſt, zum unmittelbaren Subjekt der evangeliſchen Geſchichte gemacht wurde, hörte dieſe eben damit nothwendig auf, wahre Geſchichte zu ſein, denn eine Geſchichte ſetzt nun einmal menſchlich wahre Subjekte voraus, nicht aber einen in Menſchengeſtalt gekleideten Gott; die Geſchichte Jeſu wurde alſo unter den Händen des 4. Evangeliſten rundweg aufgelöſt in eine frei entworfene Symbolik religiöſer Ideen, freilich erhabener und wahrer Ideen, aber auch die wahrſte Idee iſt doch immer noch nicht reelle Geſchichte. — Hierauf beruht der wunderbare Doppeleindruck, den jeder Aufmerkſame vom johanneiſchen Chriſtusbild empfängt: einerſeits erhabene Geiſtigkeit und andererſeits unnatürliche Geſpenſtigkeit, bald der warme Pulsſchlag des tiefſten religiöſen Gemüths, bald die ſtarren Züge und das abſtrakte, froſtige Raiſonnement einer allegoriſchen Figur; eben darauf beruht auch die zwieſpältige Haltung gegenüber den Wundern: einerſeits erſcheinen alle die andern, ſinnlichen Wunder als werthlos und gleichgültig gegenüber der geiſtigen Wunderkraft des Wortes Chriſti, das Geiſt und Leben iſt;*) andererſeits iſt dann wieder für das abſolut übernatürliche Wunder des göttlichen Subjekts in menſchlicher Hülle kein

*) Vgl. Joh. 6, 32 ff., 63, 68. 4, 48, 50. 20, 29.

Wunder der judenchristlichen Ueberlieferung groß genug, sondern es muß jedes, das überhaupt zur Erwähnung kommt, auf's Höchste gesteigert, zum unvergleichlich Wunderbaren aufgebauscht werden.

Die weitere Entwicklung dieser Lehre in der Kirche ging nun einestheils dahin, das göttliche Subjekt des Erlösers immer mehr zur vollen Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit Gott selbst zu erheben — was Gegenstand der schon früher besprochenen (S. 375 ff.) trinitarischen Lehrbildung war; anderntheils aber doch auch die menschliche Natur des Erlösers nicht in der göttlichen aufgehen zu lassen, sondern sie in ihrer vollen unverkümmerten Wahrheit und zugleich in voller untrennbarer Einheit mit der göttlichen zu denken. Daß zu dieser Wahrheit der menschlichen Natur ein bloßer menschlicher Leib als Wohnung und Hülle für ein göttliches Subjekt noch nicht genüge, konnte man sich nicht verhehlen, sobald man einmal anfing, über den Logos-Christus bestimmter zu reflektiren. Zum wahren menschlichen Leib gehört ja doch auch die wahre menschliche Seele; und zur menschlichen Seele gehört auch das menschliche Bewußtsein, Vernunft und Wille eines endlichen und unvollkommenen, dem Werden und den Schranken der Endlichkeit unterworfenen Geistes. Wie nun eine solche wahrhaft menschliche Natur, einschließlich ihres echt menschlichen Bewußtseins, ihres individuell begrenzten Denkens und Wollens, gleichwohl mit der vollkommenen göttlichen Natur des persönlichen Logos und seinem unbegrenzten göttlichen Denken und Wollen zur Einheit einer einzigen Persönlichkeit, eines Selbstbewußtseins zusammengehen könne? das zu erklären hat sich die Kirche ebenso eifrig wie vergeblich bemüht. Sie konnte wohl die Forderung aufstellen, beide Naturen, die menschliche und die göttliche, unvermischt und ungetrennt in der Einheit der Person Christi zusammenzudenken; allein sobald man diese Forderung zu vollziehen und sich eine bestimmte klare Vorstellung davon zu bilden versuchte, mußte unvermeidlich ihre Unvollziehbarkeit darin zu Tage treten, daß entweder durch die wahre Zweiheit der Naturen die Einheit der Person zersprengt wurde, oder in der wahren Einheit der Person die zwei Naturen zu einer einzigen verschmolzen, d. h. die menschliche zum bloßen Schein entleert wurde („Doketismus, Monophysitismus"). Letzteres wurde nun zwar von der Kirche officiell verworfen; sie hat darin wirklich einen feinen dogmatischen Takt bewährt, daß sie we-

nigstens in thesi von dem Kern des christologischen Problems: wahre Einigung des Göttlichen und Menschlichen im persönlichen menschlichen Selbstbewußtsein, nach keiner Seite hin etwas vergeben, etwas abziehen lassen wollte. Allein unter der einmal feststehenden Voraussetzung der unmittelbaren Identität des persönlichen Logos mit dem Menschen Jesus war jenes Problem schlechterdings unlösbar und so blieb die christologische Formel der Kirche in der That eine bloße Forderung, ein Zeichen für eine offene Frage; die thatsächliche Vorstellungsweise der Gemeinde ging hingegen naturgemäß über die officiellen Cautelen der dogmatischen Formel hinweg und hielt sich einfach an die göttliche Natur Christi, die dadurch nahezu die Stelle Gottes im kirchlichen Bewußtsein einnahm, wie er ja auch noch heut zu Tage (beim katholischen Volke besonders) kurzweg „der Herrgott" heißt.

Es ist nun aber sehr bezeichnend, daß mit diesem faktischen (obgleich nicht officiellen) Sieg des Monophysitismus und Doketismus Hand in Hand ging die Steigerung des Marieen- und Heiligenkultus: je mehr an dem Mittler Christus die menschliche Seite von der göttlichen absorbirt wurde und für die religiöse Anschauung sich in ein geheimnißvolles Jenseits zurückzog, desto mehr traten die neuen Mittler hervor, welche nun ihrerseits die menschliche Seite zur überwiegenden Anschauung brachten. Wohl hat zu dem Glauben an die Mittlerschaft der Heiligen und besonders zu den Lokalkulten einzelner Heiligen die Nachwirkung der polytheistischen Erinnerung und Gewöhnung der Völker viel beigetragen; allein darüber darf doch nicht übersehen werden, daß das allgemeine Motiv dieses Heiligenglaubens nur derselbe religiöse Trieb ist, der dem Mittlerglauben überhaupt und dem christlichen insbesondere zu Grunde liegt: der Trieb, das Göttliche sich menschlich nahe zu wissen, sich seiner Nähe, seiner innigen Gemeinschaft anschaulich zu versichern; es sind diese besonderen kirchlichen Mittler in der That nur die Nachschößlinge aus derselben Wurzel, aus welcher der Glaube an die Mittlerschaft Jesu erwachsen ist. Sofern nun aber wieder die einzelnen Heiligen sich zusammenfassen in der Kirche als „der Gemeinschaft der Heiligen", so erschien dann eben die Kirche selbst als die allgemeine, bleibende Mittlerin zwischen Gott und Mensch. Es lag hierin ganz ebenso wie in der parallelen katholischen Traditionslehre eine wahre Idee hart zusammen

mit einem verhängnißvollen Irrthum: die Wahrheit, daß die Einigung Gottes mit der Menschheit und der Menschheit mit Gott sich nicht auf die eine Persönlichkeit Christi beschränkt habe, sondern von diesem Anfänger und Haupt aus durch die ganze geschichtliche Gemeinde herab fortgehe; wie die Inspiration nicht mit den biblischen Schriften zu Ende ist, sondern in der Wahrheitserkenntniß der Christenheit fortdauert, so ist nach dieser Ansicht auch die Menschwerdung Gottes nicht ein mit dem „erstgeborenen Gottessohn" Jesus Christus völlig abgeschlossener Akt, sondern ein von diesem Anfang an stetig andauernder, der Gemeinde noch gegenwärtig immanenter Prozeß; eine Idee, welche in der mystischen Erlösungslehre der alten Kirchenväter oft zu Tage tritt und welche ganz deutlich den spekulativen Gedankenkern der christologischen Vorstellung durchschimmern läßt; die Einseitigkeit, welche in der christologischen Vorstellung liegt, sofern sie die Menschwerdung und Einwohnung Gottes auf eine menschliche Einzelpersönlichkeit bezieht, ist hier durch die Coordination der Kirche als Fortsetzerin der Mittlerschaft und Gottmenschheit Christi ergänzt und aufgehoben oder „integrirt" (wie Hegel sagt). Allein da diese Integration selbst nur wieder in der äußerlichen Weise der Vorstellung geschieht, so wird jene Unangemessenheit der christologischen Vorstellung nicht nur nicht wirklich gedankenmäßig korrigirt, sondern es tritt zu ihr sogar ein neuer und praktisch viel schlimmerer Irrthum hinzu: es wird die empirische Kirche, diese menschliche Organisation der kultischen Gemeinschaft mit ihren geschichtlich gewordenen Anstalten, Aemtern, Orden, Sitten und Lehren, zu einem unmittelbar Göttlichen, es werden die göttlichen Prädikate der Unfehlbarkeit und Heiligkeit, die nur dem christlichen Geist der Kirche zukommen können, auch ihrer menschlichen Erscheinung beigelegt; sie kann durch verdienstliche Werke einen Gnadenschatz erwerben und nach Belieben über denselben schalten, sie beherrscht mit unbedingter göttlicher Machtvollkommenheit die Gewissen der Menschen.

Diese Vergötterung der Kirche, in welcher der christliche Mittlerglaube seine übelste Anwendung gefunden hat, bekämpfte der Protestantismus mit Recht als den materialen Cardinalirrthum des Katholicismus. Aber er that dies auch hier, ganz wie bei dem formalen Pendant, bei der Traditionslehre, in ungenügender Weise: statt die fehlerhafte Grundanschauung, welche in der Vereinerleiung eines

göttlichen Prinzips mit seiner menschlichen Erscheinung besteht, von Anfang bis zu Ende gleichmäßig zu korrigiren, verwarf er sie nur zur einen Hälfte ihrer Erscheinung, nehmlich bezüglich ihrer Anwendung auf die Kirche, ließ sie aber am Anfang, bei Christus und der Schrift, unverändert bestehen. So wurde mit dem Irrthum auch die Wahrheit der katholischen Erlösungslehre verloren und an die Stelle ihrer formalen logischen Consequenz eine inkonsequente Halbheit gesetzt. Mag dies geschichtlich noch so begreiflich und unvermeidlich gewesen sein, so ändert dies am sachlichen Urtheil nichts; die klare Erkenntniß des Mangels, der Halbheit, in welcher die protestantische Kritik des Katholicismus stecken blieb, ist die erste Bedingung ihrer konsequenten Durchführung nach vor- und rückwärts. Hatte der Protestantismus zunächst nur gegenüber der katholischen Traditions- und Kirchenlehre auf die strenge Unterscheidung von Menschenwort und Gotteswort, von Menschenwerk und Gotteswerk gedrungen, so erfordert schon die einfache logische Consequenz, diese Unterscheidung bis zu Ende durchzuführen, also auch an Christus und der Schrift, so gut wie an der Kirche, die unmittelbare Vereinerleiung von Menschlichem und Göttlichem aufzugeben und das Verhältniß der beiden Seiten als solche geistig vermittelte Einheit zu fassen, welche von der fortgehenden Einigung des Göttlichen und Menschlichen innerhalb des religiösen Gemeindelebens nicht specifisch (wie sehr auch graduell) verschieden ist; so erst wäre dann der Irrthum der katholischen Erlösungslehre, ihre Vergötterung des Menschlichen, völlig überwunden und ihre Wahrheit, die Continuität und Gleichartigkeit zwischen Anfang und Fortgang, zwischen Haupt und Gliedern, zugleich völlig erhalten. — Wie viel aber der protestantischen Dogmatik zu solcher Consequenz fehlte, zeigt besonders augenfällig ihr Verhältniß zur Anselm'schen Versöhnungslehre.

Der Scholastiker Anselm hatte die Nothwendigkeit einer Versöhnung der Menschheit durch den Gottmenschen mittelst folgender Argumentation deducirt: Die menschliche Sünde schließt als Beleidigung Gottes und Zerstörung seiner Weltordnung eine unendliche Schuld in sich, welche Gott um seiner eigenen Ehre willen nicht ungeahndet lassen kann; er fordert dafür eine unendliche Genugthuung zur Wiederherstellung seiner verletzten Ehre, widrigenfalls er die Menschheit der verdienten Strafe des Todes überliefern müßte. Diese

Genugthuung konnte nun aber die schuldige Menschheit selber nicht leisten, weil Alles, was der Mensch Gott darbringen könnte, nur von endlichem Werth ist, und weil er überdies Alles, was in seinen Kräften steht, schon von selbst Gott schuldet, daraus also kein überschüssiges Verdienst zur Gutmachung seiner Schuld entnehmen kann. Da blieb nur der eine Ausweg: die Genugthuung, welche die Menschheit schuldete, aber nicht leisten konnte, mußte für sie von einem Solchen geleistet werden, der Mensch und zugleich mehr als Mensch, Gott war, also von einem Gottmenschen. Aber nicht in dem gehorsamen Leben des Gottmenschen Christus bestand diese Genugthuung, sondern dieses war seine Schuldigkeit, nicht also verdienstlich; hingegen war die Todeshingabe des heiligen Lebens Christi nach Anselm eine solche verdienstliche Leistung, zu welcher er nicht verpflichtet gewesen wäre, und welche daher Gott als unendlich werthvolle Satisfaktion annahm und den sündigen Menschen als den Verwandten des Gottmenschen zu gut kommen ließ. — Diese Theorie ist ersichtlich ein treues Abbild des weltlichen und kirchlichen Bewußtseins des ritterlichen und katholischen Mittelalters: sie überträgt zunächst die Vorstellung der Rittermoral von verletzter Ehre, welche Satisfaktion oder Rache fordere, ohne Weiteres auf das Verhältniß Gottes zum Menschen, ungefragt, ob eine Vorstellung, die überhaupt nur in den menschlichen Beziehungen zwischen Gleichgestellten einigen Sinn hat, sich vernünftiger Weise auf das völlig andersartige Verhältniß zwischen Schöpfer und Geschöpf übertragen lasse, oder ob in dieser Uebertragung nicht selbst gerade eine der wahren Ehre des Schöpfers unwürdige Vermenschlichung desselben liege? Sodann aber überträgt die Anselm'sche Theorie auf das Versöhnungswerk Christi jene katholische Ansicht von den überschüssigen, verdienstlichen Werken, welche über das Maß des Pflichtmäßigen hinausgehen und ein Verdienst begründen, das vom Einen auf den Andern übertragbar sei und so zur Deckung fremden Deficits dienen könne. Vom Boden der katholischen Heilslehre aus, für welche die Möglichkeit der überschüssigen verdienstlichen Werke und der Uebertragung ihrer Verdienste eine a priori feststehende Voraussetzung war, ist auch die Anselm'sche Satisfaktionslehre ganz konsequent; sie stellt eigentlich nur im Werk Christi das Prototyp, das Urbild des kirchlichen Werkdienstes auf, welch' letzterer eben damit als das Nachbild und die Fortsetzung vom

Werk Christi wohlbegründet und gerechtfertigt erscheint. Allein so konsequent diese Anselm'sche Versöhnungslehre auf dem Boden der katholischen Dogmatik ist, so inkonsequent offenbar ist sie auf dem der protestantischen Heilslehre, welche bei ihrer strengeren Ansicht von der Unbedingtheit der freien Gnade Gottes und der Pflichtmäßigkeit alles wirklich Guten die Möglichkeit überflüssiger verdienstlicher Werke prinzipiell verwirft und gleichwohl Anselm's Theorie vom unendlichen Verdienst des Todes Christi beibehält; welche ferner bei ihrer tieferen sittlichen Ansicht von der Selbstverantwortung eines Jeden die Uebertragung von Verdiensten vom Einen auf den Andern prinzipiell verwirft und gleichwohl Anselm's Theorie von der Uebertragung und Zurechnung des Verdienstes Christi auf die sündige Menschheit beibehält. Es wiederholt sich übrigens in dieser Inkonsequenz des protestantischen Dogmas derselbe innere Widerspruch zwischen Idee und Form, zwischen Zweck und Mittel, wie wir denselben schon in der paulinischen Erlösungslehre bemerklich machten: wie bei Paulus die gesetzliche Strafstellvertretungstheorie nur das Mittel zur Ueberwindung und Aufhebung der Gesetzesreligion gewesen ist, ganz ebenso ist für die protestantische Dogmatik die Anselm'sche Theorie vom genugthuenden Verdienste Christi nur das Mittel gewesen, um die genugthuenden Verdienste der anderen kirchlichen Mittler und die Verdienstlichkeit des menschlichen Thuns überhaupt zu beseitigen und der durch den Glauben allein rechtfertigenden göttlichen Gnade Raum zu schaffen. Aber daß hierbei die vermittelnde Form der Vorstellung im Widerspruch stehe zu der eigentlich bezweckten Idee, sofern jene gerade in dem zu überwindenden Vorstellungskreise selber noch wurzelt, dieser Widerspruch wurde weder dort noch hier bemerkt. So blieb der Protestantismus in der Halbheit stecken, die Erlösung durch verdienstliche Leistungen zwar innerhalb der Kirche zu leugnen, am Anfang derselben aber festzuhalten; ja, noch über Anselm hinausgehend, bezog die lutherische Dogmatik die Verdienstlichkeit auf das ganze Leben Christi, auch auf dessen thätigen Gehorsam, was zwar die letzte Konsequenz der katholischen Lehre vom Verdienst der Heiligen, aber ebendamit der schroffste Widerspruch mit der ethischen Grundanschauung des Protestantismus war.

Die Socinianer, welche überall das logische Gewissen des Protestantismus gegenüber den Halbheiten seiner kirchlichen Dogmatik repräsentiren, zogen von Anfang schon die Schwächen dieser Erlösungslehre unerbittlich an's Licht. Sie fragten, wie es sich denn mit der göttlichen Güte reime, die Schuld, statt sie direkt und umsonst (was allein „Gnade" heißen könne) zu vergeben, sich erst von einem Dritten bezahlen zu lassen? ob denn ein solcher erkaufter Straferlaß überhaupt noch als wirkliche Vergebung der Schuld und Erweisung der freien Gnade Gottes gelten könnte? Und ferner: Wie denn die göttliche Gerechtigkeit das auch nur zulassen, geschweige sogar fordern und ihre Befriedigung darin finden könnte, daß die Strafe der Schuldigen von einem Unschuldigen erlitten werde? ob denn, was bei menschlichem Richter als höchste Ungerechtigkeit gälte, bei dem Gott, der doch das Urbild der Gerechtigkeit sein sollte, gerecht sein könne? Sie fragten ferner, ob denn wirklich der eine Tod und nur leibliche Tod Christi, bei welchem überdies das Vorauswissen baldiger Wiederbelebung die Bitterkeit sonstigen menschlichen Sterbens abschwächen mußte, ein wahrhaft entsprechendes Aequivalent für den ewigen Tod aller Menschen hätte sein können? Bedurfte es aber keines genau entsprechenden Aequivalents, so bedurfte es überhaupt keines Loskaufs der Schuldigen durch stellvertretende Büßung. Sie fragten endlich, wie denn der thätige Gehorsam Christi, wozu er doch so gut wie alle Andern einfach verpflichtet gewesen, eine stellvertretende verdienstliche Leistung habe sein können? und was denn nun daraus folgen würde, wenn wir im Ernste annehmen wollten, unsere Pflicht des Gehorsams gegen Gottes Gebote sei uns durch Christus stellvertretend abgenommen worden? Leichtsinn und Trägheit, Einschläferung des Gewissens, sittliches Verderben in jeder Hinsicht schien ihnen die naturgemäße Folge dieser Erlösungslehre zu sein. — Noch weiter gingen in dieser Richtung die Rationalisten, indem sie die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Erlösung durch einen Mittler überhaupt bestritten; die Strafen für die Sünde werden nach ihrer Ansicht insoweit, als dieselben überhaupt aufhebbar seien und nicht eben als natürliche Folge derselben fortdauern, durch die sittliche Besserung eines Jeden von selber aufgehoben und können nicht anders als auf diesem sittlichen Wege des eigenen Strebens eines Jeden gut gemacht werden. Daher wird den Rationalisten auch der gottmenschliche Mittler der

Kirchenlehre zum einfach menschlichen Lehrer und Vorbild des sittlichen Tugendstrebens.

Hierbei bestätigt sich nun aber in einem speciellen Cardinalpunkt, was oben (S. 296 und 589) als der allgemeine Fehler des Rationalismus bemerkt wurde: so sehr er in seiner verständigen Kritik der unangemessenen Form des kirchlichen Dogmas im Rechte ist, so wenig vermag er doch dem tieferen religiösen Wahrheitsgehalt desselben gerecht zu werden. Indem er die Erlösung als die Wirkung des eigenen sittlichen Tugendstrebens des Menschen und Christus als den vorbildlichen Repräsentanten dieses subjektiven Strebens faßt, hebt er die Erlösungsreligion selber in ihrem Prinzip auf und fällt in den Standpunkt der Gesetzesreligion zurück, ja er ist auf dem Sprung, der Religion überhaupt ihren eigentlichen mystischen Kern auszubrechen und sie auf eine abstrakt verständige Moral zu reduciren. Denn daß der göttliche Geist dem menschlichen wirklich innewohne und den eigentlichen wirksamen Grund seines Erlösungsbewußtseins bilde, diese mystische Einigung des Göttlichen und Menschlichen ist, wie in dem letzten Hauptstück gezeigt wurde, der objektive Kern der Religion überhaupt, der in der Erlösungsreligion zum bestimmten und beherrschenden Prinzip erhoben ist. Daß er an diesem mystischen Kern streng festhält, ist überall das Recht des Supranaturalismus gegen den Rationalismus, und so hat ersterer auch hierin ganz Recht, wenn er von der realen Immanenz des Göttlichen in Christus nichts nachlassen und die Erlösung keineswegs blos als menschliches Thun, als subjektive Erhebung des Menschen zum göttlichen Ideal gefaßt sehen will, sondern als wahrhaft göttlich-menschlichen Prozeß, als Bewegung Gottes zum Menschen und (auf Grund derselben) des Menschen zu Gott, als gegebene Realität und nicht blos angestrebtes Ideal der göttlich-menschlichen Lebenseinheit. Der Fehler des Supranaturalismus ist auch hier nur der, daß er sich diese religiöse Wahrheit, die sein Recht ist, auf eine ungeistige äußerlich-sinnliche Weise vorstellt, indem er die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, statt sie als innerlichen Geistesprozeß im religiösen Bewußtsein der Gemeinde von ihrem Stifter an fortwährend sich vollziehen zu sehen, gerade nur als singuläre einmalige Menschwerdung Gottes in der sinnlichen Einzelpersönlichkeit des Stifters auf eine die Wahrheit des Menschlichen völlig aufhebende mythische Weise vollzogen denkt. So

hat der Supranaturalismus am kirchlichen „Gottmenschen" zwar unleugbar die tiefere religiöse Wahrheit, aber freilich in geschichtlich unwahrer, weil symbolisch-mythischer Form, wohingegen der Rationalismus sich zwar an die geschichtliche Wahrheit des Menschen Jesus hält (oder wenigstens zu halten meint — denn großentheils ist ja sein sogenannter „geschichtlicher Christus" doch auch wieder ein freigezeichnetes und zwar sehr modernes Ideal) aber darüber den religiösen Gehalt der Erlösungsreligion, die Wahrheit des Prinzips der Gottmenschheit, sich mehr oder weniger abhanden kommen läßt.

An Versuchen der Vermittlung zwischen diesen beiden Klippen hat es nie gefehlt; man wird drei Hauptformen derselben unterscheiden können: die mystische, die dogmatische und die spekulative. Unter die erstere gehört jene Form der Erlösungs- und Christuslehre, wie sie sich bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte vielfach findet und dann auch in der späteren katholischen wie protestantischen Mystik und Theosophie in verschiedenen Variationen wiederkehrt: die Erlösung ist hier die mit Christus begonnene und dann immer fortgehende Einigung der göttlichen und menschlichen Natur, Menschwerdung Gottes und Gottwerdung der Menschheit, Fleischwerdung des Geistes und Vergeistigung der irdischen Natur ꝛc. In der That kann man in dieser Theorie den einfachsten Kern aller kirchlichen Christologie erblicken; ihr einziger Fehler ist eben nur der allgemeine Fehler der Mystik: daß sie zu wenig begrifflich bestimmt, daher fließend, schillernd, schwankend, vieldeutig ist, was übrigens für praktisch-kirchliche Zwecke kein sonderlicher Schaden wäre; nur wissenschaftlich ist sie ungenügend. — Die dogmatischen Vermittlungsversuche begegnen uns in der alten Kirche in den mancherlei christologischen Häresen, welche theils die eine der beiden Naturen in Christo gegen die andere, theils die Einheit der Person gegen die Zweiheit der Naturen verkürzten. Das Nähere über diese Theorieen, was in jeder Dogmengeschichte zu finden ist, ist hier von keinem Belang. Für uns ist nur der letzte auf dogmatischem Boden stehende Vermittlungsversuch der Neuzeit von Interesse: die Schleiermacher'sche Christologie; weil sie an Feinheit und Scharfsinn das Möglichste leistet, kann sie zeigen, wie weit überhaupt auf dieser Grundlage eine Vermittlung möglich sei oder nicht.

Schleiermacher*) gewinnt seine Lehre vom geschichtlichen Erlöser durch Rückschluß aus dem Erlösungsbewußtsein der christlichen Gemeinde als der Wirkung auf jenen als die Ursache. Wir sind uns, ist seine Prämisse, einer stetigen Förderung unseres Gottesbewußtseins und Annäherung an den Zustand der Seligkeit bewußt und wissen zugleich, daß diese Förderung nicht im natürlichen Gesammtleben der Sünde, wo immer nur Unseligkeit sich entwickle, begründet sein könne, sondern ihren Ort nur habe in dem neuen Gesammtleben der von Jesu gestifteten Gemeinde. Da wir also diese innerhalb der Gemeinde gegebene Erfahrung auf die Wirkung des Stifters zurückführen müssen, so haben wir die Person des Erlösers so zu denken, daß er als die genügende Ursache zu jener Wirkung erscheinen kann. Nun kann aber die produktive Kraft für eine unbeschränkte Steigerung des religiösen Gesammtlebens nur in einem unbedingt vollkommenen Anfang liegen, nicht aber in einem blos relativ vorzüglichen. Also muß der Erlöser, soll er die produktive Ursache der im christlichen Gemeindebewußtsein gegebenen unbedingten Steigerung der Kräftigkeit und Seligkeit des Gottesbewußtseins sein können, als das geschichtlich gewordene Urbild der Frömmigkeit gedacht werden. Die Vollkommenheit seines Gottesbewußtseins bestand in der stetigen Kräftigkeit desselben, vermöge welcher es keinerlei Möglichkeit der Sünde und des Irrthums zuließ, ja auch nicht einmal einen wirklichen Kampf mit derselben, da schon dieser ein Minimum von Wirklichkeit des Bösen voraussetzen würde. Dies vollkommene und schlechthin wirksame Gottesbewußtsein war das eigentliche Sein Gottes in ihm und ist als die einzige vollkommene Offenbarung Gottes oder als der einzig ursprüngliche Ort eines reinen Seins Gottes in der menschlichen Natur zu betrachten. Die Person des Erlösers ist insofern eine wunderbare Erscheinung im Gesammtleben der Gattung, nicht aus ihrer bisherigen sündhaften Entwicklung zu erklären, sondern aus einer ursprünglichen That der menschlichen Natur als nicht von Sünde afficirter, wodurch die Sättigung dieser Natur mit Gottesbewußtsein bewirkt und der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet wurde. Bei all' dem aber ist der Erlöser doch auch wieder allen Menschen gleich durch die Selbigkeit der menschlichen

*) Glaubenslehre §§ 87 ff.

Natur, zu welcher insbesondere dies gehört, daß auch in ihm die höhere geistige Kraft sich naturgemäß und allmälig von der bloßen Anlage zur vollen Fertigkeit und Klarheit entwickeln mußte, nur daß diese Entwicklung von Allem, was sich als Kampf darstellt, frei und ein ganz stetiger Uebergang aus reinster Unschuld zur männlichen Vollkräftigkeit gewesen sein müsse. Ferner gehört zur vollen Geschichtlichkeit des Erlösers nach Schleiermacher auch dies, daß die Form des Ausdrucks und der Mittheilung seines Gottesbewußtseins durch seine Umgebung bedingt, „volksthümlich" war, nur daß diese Volksthümlichkeit blos seine Empfänglichkeit, nicht seine Selbstthätigkeit betroffen und daher kein wirkliches Aneignen und Fortpflanzen von Irrthum eingeschlossen habe. — Dies die Grundgedanken der berühmten Schleiermacher'schen Christologie, auf welche dann mit virtuoser Dialektik sämmtliche Formeln der Kirchenlehre reducirt werden. Wir haben diese dialektische Operation nicht weiter zu verfolgen, sondern fragen einfach: ist diese Christologie wirklich eine Lösung des in den kirchlichen Formeln aufgegebenen Problems? d. h. aber einerseits: hebt sie die Unangemessenheit der dogmatischen Form wirklich zur logischen Widerspruchslosigkeit des begrifflichen Gedankens auf? und andererseits: erschöpft sie wirklich den religiösen Wahrheitsgehalt der kirchlichen Christologie? Eine unbefangen wissenschaftliche Betrachtung kann beide Fragen nicht anders als verneinend beantworten. Die Schleiermacher'sche Christologie befriedigt in der That weder die kritische Forderung des logischen Verstandes noch auch das religiöse Postulat des Erlösungsglaubens. Ersteres nicht; denn der hier konstruirte Christus leidet ebenso sehr wie der kirchliche an Widersprüchen, wenn auch feinerer und versteckter Art: er soll allen Menschen durch die Selbigkeit der menschlichen Natur gleich sein und doch an der mit der menschlichen Natur (nach Schleiermacher's eigener Theorie) unzertrennlich verknüpften Sündhaftigkeit keinerlei Antheil haben; er soll dem allgemein menschlichen Gesetz der allmäligen Entwicklung seiner Geisteskräfte unterworfen gewesen sein, und doch nie zu kämpfen gehabt haben, während sonst alle Entwicklung bis zu irgend welchem Grade durch Gegensätze hindurchgehen und also auch unter Kampf sich vollziehen muß; er soll an der geschichtlichen Bedingtheit oder Volksthümlichkeit Theil gehabt haben, und doch in seiner Selbstthätigkeit von dieser Schranke nicht berührt gewesen sein,

keine volksthümlichen Irrthümer sich persönlich angeeignet haben; dies Alles ist ebenso sehr psychologisch undenkbar wie geschichtlich unhaltbar; dem wirklichen Jesus der Geschichte gegenüber ist der Schleiermacher'sche Christus ein schemenhaftes, doketisches Wesen so sehr wie der kirchliche, nur in anderer Art. Und während also diese Christologie dem kritischen Verstande schon viel zu viel zumuthet, so bietet sie andererseits dem Erlösungsglauben doch noch viel zu wenig. Denn dieser Schleiermacher'sche Erlöser ist ja doch immer nur ein menschliches, wie sehr auch urbildliches, Individuum und auch das „Sein Gottes in ihm" reducirt sich, genau besehen, darauf, daß in ihm die menschliche Natur durch eine ursprüngliche That sich zur Höhe ihres Gottesbewußtseins aufgeschwungen hat; es ist und bleibt hierbei die Erlösung doch nur menschliche That, die blos unter der Form eines göttlichen Aktes vorgestellt wird,*) nicht aber findet dabei, wie die kirchliche Erlösungslehre dies mit Recht fordert, eine reale Bewegung Gottes zum Menschen („Menschwerdung Gottes") als der wirkende Grund der Erhebung des Menschen zu Gott statt. Gegenüber solchem blos menschlichen Erlöser bleibt der orthodoxe Satz, daß kein Mensch sondern nur Gott den Menschen erlösen könne, in der That in seinem vollen Recht. — Der Fehler Schleiermacher's, worin sowohl dieses Zuwenig als jenes Zuviel begründet ist, besteht nun aber einfach darin, daß er, an der allgemeinen dogmatischen Grundanschauung auch seinerseits noch festhaltend, die hervorbringende Ursache der Erlösung für identisch hält mit dem geschichtlichen Anfänger der Erlösungsreligion, statt einzusehen, daß die eigentliche Ursache dieses durch die Menschheit fortgehenden innergeistigen Prozesses über alle zeitlichen und sinnlichen Erscheinungen hinaus in einem transscendentalen Grund, einem Uebersinnlichen und Ewigen, in Gott liegen müsse, und daß diesem absoluten Heilsgrund gegenüber der geschichtliche Anfänger zusammen mit der geschichtlichen Gemeinde nur unter die Categorie der zeitlichen Mittel und Erscheinungen zu stehen kommen könne. Der Fehler jener Verwechselung von ewigem Grund und zeitlichem Mittel macht sich besonders auffällig geltend in der Lehre vom Werk Christi; wenn Schleiermacher dasselbe beschreibt als die Aufnahme der Einzelnen in die Kräftigkeit

*) Vgl. obige Kritik des Schleiermacher'schen Offenbarungsbegriffes S. 592.

und Seligkeit des Gottesbewußtseins Christi, so kann er sich doch selber nicht verhehlen, daß im Fortgang des geschichtlichen Christenthums seit Jesu Tod diese Aufnahme unmittelbar nicht das Werk des geschichtlichen Christus, sondern unmittelbar und eigentlich das Werk der Gemeinde sei, das nur mittelbar auch als das ihres Stifters insofern betrachtet werden könne, als die Gemeinde dabei unter dem fortwirkenden Impuls ihres Stifters und vermittelst des in ihr fortgepflanzten Bildes seiner Persönlichkeit handele. Abgesehen aber davon, ob die Gemeinde wirklich nur unter dem Impuls ihres Stifters und wirklich mittelst des echt historischen Bildes desselben erlösend wirke — was beides bei Schleiermacher unbewiesene petitio principii ist — so bleibt doch auf jeden Fall dies bedenklich genug, daß für die jeweilige geschichtliche Menschheit das eigentlich erlösende Subjekt hiernach offenbar nicht mehr Christus selbst, sondern die christliche Kirche ist. Nach dieser Consequenz gravitirt denn auch neuerdings augenscheinlich fast die gesammte nicht-orthodoxe und nichtspekulative Theologie mit unverholener Vorliebe für diese vermeintlich wahrhaft geschichtliche und konkrete Auffassung der christlichen Erlösung. Aber in der That macht man damit aus übel noch ärger. Denn indem man das Ungenügende eines bloßen menschlichen Erlösers durch die Zwischeneinschiebung der ebenso menschlichen Gemeinde zu ergänzen meint, ist man erst recht im katholischen Fahrwasser angelangt und wird unaufhaltsam jener Verwechselung der geschichtlichen Objektivität der menschlichen Heilsvermittlung mit der absoluten Objektivität des göttlichen Heilsgrundes, d. h. kurzweg jener Vergötterung der Kirche zugetrieben, in welcher der Protestantismus von Anfang den Cardinalirrthum der katholischen Dogmatik erkannt hatte. Und so steht denn augenscheinlich die protestantische Dogmatik gegenwärtig vor der entscheidenden Alternative: Entweder sie beharrt bei der auch von Schleiermacher noch festgehaltenen Vereinerleiung von göttlichem Grund und menschlichem Mittel der Erlösung, dann wird sie, von der logischen Consequenz unwiderstehlich gedrängt, nicht mehr blos den geschichtlichen Anfänger der Gemeinde, sondern in gleicher Weise auch diese selbst als die unbedingte göttliche Heilsquelle anerkennen und also den Schritt wieder zurücknehmen müssen, welchen die Reformation durch Herabdrückung der Kirche zum blos menschlichen Mittel göttlichen Heils gethan hatte. Oder aber sie wird in

der konsequenten Richtung dieses reformatorischen Schrittes weitergehen und die hier begonnene Unterscheidung von göttlichem Grund und menschlichem Mittel durchaus auch für den Ursprung der Kirche durchführen, dann wird sie also auch in der Christologie klar und bestimmt unterscheiden müssen zwischen der göttlichen Offenbarung (dem ewigen Logos) und dem ersten menschlichen Träger derselben (dem geschichtlichen Jesus), zwischen dem erlösenden Wirken des Gottesgeistes, als dem immer und überall gleichen Realgrund, und dem individuellen Bewußtsein und Lebenswerk Jesu, als der anfänglichen geschichtlichen Erscheinungsform der Erlösungsreligion. Und eben dies ist der Grundgedanke aller spekulativen Christologie.

Die spekulative Erlösungslehre ist in gewissem Sinne so alt als die christliche Theologie überhaupt, sofern sie nur der bestimmte Ausdruck jener oben erwähnten mystischen Erlösungslehre ist, die wir schon bei den ältesten Kirchenvätern, ja in gewisser Hinsicht auch schon in der paulinisch-johanneischen Schriftlehre vorfinden. Aber in wissenschaftlicher Bestimmtheit allerdings tritt sie uns erst in der neueren Philosophie entgegen. Und zwar erstmals bei Spinoza. „Zum Heile", sagt er,*) „ist es nicht schlechthin nothwendig, Christum nach dem Fleische zu kennen (den geschichtlichen Jesus); aber über jenen ewigen Gottessohn d. h. Gottes ewige Weisheit, welche sich in allen Dingen und hauptsächlich im menschlichen Geist und unter Allen am meisten in Christo Jesu geoffenbart hat, muß man ganz anders denken; denn ohne diese (Weisheit Gottes) kann Niemand zum Stand der Seligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse sei". — Ebenso ist nach Kant das allein wesentliche Objekt des seligmachenden Glaubens der ideale Christus, d. h. das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit; während der Ursprung und die Beglaubigung dieser Idee in der menschlichen Vernunft liegt, findet sie ihre Veranschaulichung in einer solchen historischen Persönlichkeit, deren sittliche Kraft sich in einem durch keinen Widerstand zu überwindenden guten Wirken bewährt hat. Eine solche sittliche Vollkommenheit in der Erfahrung anzunehmen, ist möglich, aber sie ist nie absolut sicher zu behaupten, und dies ist auch nicht nöthig, da doch auf jeden Fall das eigentliche religiöse Glaubensobjekt das Ideal

*) Ep. XXI (W. ed. Paulus I, 510).

an sich ist, das wir der Erscheinung unterlegen, gleichviel ob es sich mit derselben decke oder nicht. — Noch schärfer scheidet Jakobi zwischen dem religiösen Ideal und der geschichtlichen Wirklichkeit: „Es leuchtet uns ein", schreibt er an Claudius, „wie sich Dir Alles, was vom Menschen Göttliches angeschaut werden und mit diesem Anschauen ihn zu göttlichem Leben erwecken kann, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Sofern es das ansich Gute und Göttliche allein ist, was Du in ihm verehrst, erhält sich Deine Seele aufrecht, erniedrigst Du nicht Vernunft und Sittlichkeit in Dir durch Götzendienst. Was Christus außer Dir für sich gewesen, ob Deinem Begriff in der Wirklichkeit gemäß oder nicht gemäß, ja ob überhaupt in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit Deiner Vorstellung und des Werths der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was er in Dir ist, darauf allein kommt es an, und in Dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; Du schaust durch ihn die Gottheit, soweit Du sie zu schauen vermagst, und indem Du Dich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwingst, wähnst Du, unschädlich irrend, Dich nur an ihm dazu emporzuschwingen." — Fichte unterscheidet an der kirchlichen Christologie zwischen zwei Sätzen von ganz verschiedenem Werth:*) dem metaphysischen, welcher die Einsicht vom Einssein des menschlichen Daseins mit dem göttlichen Leben überhaupt enthalte, und dem historischen, welcher besage, daß diese Einheit in Jesu von Nazareth zuerst zum Bewußtsein gekommen sei. „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur Jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihm eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Weg er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen". „Das einzige Mittel zur Seligkeit ist der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu, die Wiedergeburt, aber die Historie der Unterweisung zu kennen, trägt zur Seligkeit durchaus nichts bei". — Nach Schelling**) bildet zwar die Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes die Centralidee des Christenthums, aber die Menschwerdung darf nicht empirisch,

*) S. W. V, 483 ff. (vgl. oben S. 82).

**) „Methode des akad. Studiums", 8. und 9. Vorlesung.

als einzelnes Ereigniß in der Zeit, angesehen werden; so hat sie vielmehr keinen Sinn, da Gott außer aller Zeit ist; sondern sie ist eine Menschwerdung von Ewigkeit, die in Christus zwar ihren Gipfel und damit wieder den Anfang ihrer vollen Realisirung hat, sofern die von ihm zuerst so klar erkannte Einheit des Unendlichen und Endlichen von diesem Anfänger an Allen zur Erkenntniß kommen und so zum allgemeinen Prinzip einer neuen Weltanschauung werden sollte. Aber trotz dieser seiner Stellung als Anfänger einer neuen prinzipiell höheren Weltanschauung ist doch Christus als Einzelner eine völlig begreifliche Person und die Entstehung des Christenthums ist ebenfalls aus dem Zusammentreffen von orientalischem und occidentalischem Geist wohl zu erklären; daher ist auch der Gegensatz des Christlichen und Außerchristlichen kein absoluter; die Wahrheit aber der christlichen Idee und ihre Nothwendigkeit ist von der Geschichte ihrer Verbreitung unabhängig. — Die tiefsinnige Hegel'sche Deutung der Christologie ist ebenso lehrreich als selten richtig verstanden; sie scheint fast immer entweder supranaturalistisch oder naturalistisch aufgefaßt zu werden und doch zeigt sich's, daß sie das eine sowenig als das andere ist, sobald man sich nur ordentlich und ohne vorgefaßte Meinung in Hegel's Gedankengang zu finden weiß. Dieser ist sehr einfach folgender:*) Die Entzweiung des menschlichen Geistes, welche seine Schuld und sein Unglück zugleich ist, kann nicht von ihm selber aufgehoben werden, da er ja als subjektiver Geist in abstrakter Freiheit, also in dem zu überwindenden Gegensatz selber befangen ist. Ihre Aufhebung im Subjekt setzt vielmehr die Erkenntniß der Wahrheit voraus, daß der Gegensatz an sich schon aufgehoben ist, nehmlich eben im Wesen des absoluten Geistes, sofern derselbe die lebendige Einheit seiner selbst und des Endlichen, die versöhnende Liebe ist. Nur dann kann sich der Mensch in Gott aufgenommen wissen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes und Feindliches, sondern der Grund und Halt seines eigenen Geisteslebens ist. Wie aber soll ihm dieses sein wahres Verhältniß zu Gott zum Bewußtsein kommen? Das was das Wesen des Geistes an sich ist, die Einheit göttlicher und menschlicher Natur zu sein, tritt in das Bewußtsein der religiösen Menschheit in der Form der Anschauung, als Bild eines bestimmten

*) Religionsphilosophie II, 228—273 (vgl. oben S. 157 ff.).

Gottmenschen; so erklärt sich die Vorstellung des Gottmenschen im Glauben der Gemeinde zunächst als der Reflex ihres eigenen Selbstbewußtseins, als das Spiegelbild, in welchem der religiöse Geist sein eigenes gottmenschliches Wesen anschaut. Wie aber verhält sich zu diesem Bewußtsein der Gemeinde der geschichtliche Stifter? Er hat nach Hegel aus der reellen Einheit seines Bewußtseins mit dem göttlichen Willen — dieser inneren Gegenwart des Göttlichen im wahrhaft Menschlichen — die Wahrheit entnommen und sie durch Lehre und Leben den Andern aufgeschlossen, daß die Versöhnung der Menschen mit Gott nicht erst zu erstreben, sondern eine Wirklichkeit sei, daß Gott nicht ein Fernes, ein Drüben, sondern in seinem Reiche gegenwärtig, die Liebe sei, und daß es also nur gelte, diese Wahrheit zur Grundlage des religiösen Bewußtseins, zum eigenen Gefühl werden zu lassen. Weil aber das volle geistige Verständniß seiner Offenbarung der Gemeinde erst nach seinem Tode aufging, jetzt erst der eigentliche göttliche Kern aus seiner menschlichen Erscheinung heraus ihr zum Bewußtsein kam, so faßte sie diesen Tod selbst als den Mittelpunkt der Versöhnung und schaute in ihm die absolute Liebe an, welche in der Endlichkeit selbst die Endlichkeit überwindet. So drückt sich also in der doppelten Vorstellung: von der Person des Gottmenschen und von seinem Versöhnungstode, die prinzipielle Wahrheit aus: daß der Widerspruch der Endlichkeit an und für sich schon in Gott gelöst, das Böse an und für sich schon im wahren Wesen des Geistes überwunden sei. Es bleibt nur übrig, daß das Subjekt im Glauben an diese an sich seiende Versöhnung dieselbe sich innerlich aneigne, seinen Willen daran hingebe, so ist auch für sein Bewußtsein das Böse verschwunden, die Sünde vergeben. Dies ist aber einerseits das Thun des Subjekts, des menschlichen Willens, der seine unmittelbare Natürlichkeit, sein selbstisches Fürsichsein aufgiebt („mit Christo stirbt"), und andererseits das Thun des göttlichen Geistes in ihm, welcher eben in dem Glauben zu des Menschen eigenem Geist wird. Es ist die Aufgabe der Kirche, das ansichseiende Gute und Wahre dem Subjekt durch Uebung und Bildung innerlich eigen zu machen, diese Erziehung des Geistes, daß die Wahrheit mit seinem Selbst, seinem Willen immer identischer, sein Wollen, sein Geist werde. — Sieht man sich diese spekulative Erlösungslehre in dieser summarischen aber treuen Darstellung an, so muß man sich

ebensosehr über die Plumpheit derer wundern, welche in diese feinsinnigen Gedanken nudo puro den historischen Gottmenschen der Dogmatik hineinschmuggeln konnten, wie über die Seichtigkeit derer, welche diese tiefsinnige Christologie einfach auf das natürliche Gattungsleben der Menschheit deuteten, als ob diese in ihrem physischen und Kulturleben schon die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, der sündlose und ewige Gottessohn wäre, weil Unvollkommenheit und Tod im Einzelnen sich im Gattungsleben des Ganzen immer schon von selbst aufhebe*) u. s. w. Das eine wie das andere ist eine Verzerrung von Hegel's wirklicher Meinung, deren einzig richtige Deutung Biedermann in seiner spekulativen Christologie giebt.**)

Vergleicht man diese Theorien, welche hier unter der gemeinsamen Bezeichnung als spekulative Erlösungslehre zusammengestellt sind, so leuchtet auf den ersten Blick ein, daß sie einen Zug alle gemeinsam haben, sonst aber nicht unbedeutend differiren. Jener Zug, in welchem wir also das unterscheidende Grundmerkmal des spekulativen Standpunkts erblicken, ist die scharfe, bestimmte Unterscheidung zwischen dem geschichtlichen Religionsstifter und seinem zeitlichen Thun und Leiden einerseits und dem allgemeinen Religionsprinzip andererseits, das zu jenem in irgendwelche engere oder losere Beziehung gesetzt wird; also eben die Aufhebung jener Vereinerleiung des Prinzips mit seinem geschichtlichen Träger, welche wir für den Standpunkt der Dogmatik von Anfang an bezeichnend gefunden haben. — Hingegen differiren diese Theorien mehrfach sowohl in der Fassung des Prinzips selbst, welches sie in der Christologie repräsentirt finden, als auch in der Beziehung desselben auf den Gemeindestifter. In jener Hinsicht theilen sie sich in zwei einseitige Fassungen: nach den Einen besteht das christliche Prinzip in dem Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit oder des Guten und Wahren überhaupt, nach den Andern in der metaphysischen Wahrheit der Einheit des Unendlichen und Endlichen, des göttlichen und menschlichen Geistes. Jenes ist zu eng, dieses zu weit; mit jenem wäre das religiöse Bewußtsein wieder nur auf ein Sollen, ein endloses Streben nach Gemeinschaft Gottes, auf einen nie befriedigenden Progreß hin-

*) Strauß, Leben Jesu, Schlußabhandlung, und Dogmatik, § 66 und 72.

**) Vgl. dazu die obigen Bemerkungen über Hegel's Offenbarungsbegriff S. 598 f.

gewiesen, während die Erlösungsreligion die Einheit mit Gott als erfüllte Gegenwart, als Wirklichkeit und nicht blos als zu erstrebendes Ideal haben will; bei dieser anderen Fassung hingegen ist die religiöse und durch den religiösen Lebensprozeß allein zu verwirklichende Einheit des Gemüths mit Gott zu einer abstrakten metaphysischen Wesenseinheit von Endlichem und Unendlichem überhaupt verallgemeinert, woraus eigentlich folgen würde, daß die religiöse Erlösung in der rein theoretischen Erkenntniß dieser metaphysischen Wahrheit aufgehe. Dies ist nun zwar ganz entschieden weder bei Fichte noch bei Hegel die wirkliche Meinung, da Beide ja ausdrücklich die subjektive Aneignung jenes Prinzips durch die Willensthat der Hingabe des selbstischen Ich, des „Sterbens mit Christo" vermittelt denken und so die einseitige Fassung des Prinzips nachträglich richtig korrigiren; es wird also nur ihre wahre Meinung ausdrücken, wenn die entsprechende Korrektur auch schon an der Fassung des Prinzips selbst angebracht und dieses hiernach so bestimmt wird, daß darin die specifisch religiöse Bewußtseinsthatsache der Erlösungsreligion zum Ausdruck gebracht wird. — Was ferner die Beziehung des Prinzips zum geschichtlichen Religionsstifter betrifft, so sehen die Einen in dem Christus des Glaubens nur die Personifikation des Ideals, wobei sie die geschichtliche Wirklichkeit Jesu als unwißbar und mehr oder weniger gleichgültig bei Seite lassen; die Andern dagegen reflektiren auf die persönliche Bedeutung des Stifters, als des ersten Trägers und Verkünders der erlösenden Wahrheit, ohne übrigens die ideale Ansicht von seiner Person im Glauben der Gemeinde zu berücksichtigen und zu erklären; Hegel endlich hat zwar beide Seiten der Frage gebührend beachtet und scharfsinnig besprochen, nur aber sie nicht klar genug auseinandergehalten.

Hierdurch ist uns die Aufgabe so bestimmt vorgezeichnet, daß in kurzen Grundstrichen die Lösung angedeutet werden kann, wobei die Ausführung der Dogmatik überlassen bleibt. Dreierlei Fragen wird nach dem Bisherigen eine wissenschaftliche Behandlung des Problems des Erlösungs- und Mittlerglaubens auseinanderzuhalten haben: die religiös-prinzipielle Frage nach Wesen und Grund der Erlösung überhaupt, dann die historische nach der Wirklichkeit des Religionsstifters und seiner Wirkung in der Geschichte, endlich die kultisch-phänomenologische nach Entstehung und Bedeutung der idealen

Glaubensansicht von Person und Werk des Mittlers; man könnte die erste die philosophische, die zweite die geschichtliche und die dritte die dogmatische Seite des Problems nennen; die erste hat es mit der reinen zeitlosen Idee zu thun, die zweite mit der vergangenen gegeschichtlichen Erscheinung und die dritte mit der fortdauernden Darstellung der Idee durch die Symbolik der idealen Erscheinung, des kultischen Mysteriums.

Die Erlösung ist ein innergeistiger Prozeß, der seinen Ort nur im Menschen, seinen Grund aber nur in Gott hat. Er kann seinen Ort nur im Innern des menschlichen Gemüths haben, denn das Grundübel, von welchem wir los werden sollen, ist ja eben der Zwiespalt unseres Gemüths mit der göttlichen Weltordnung, welcher unsere Schuld und unser Unglück zumal ist; unsere Schuld: sofern wir nicht wollen, wie wir sollten, sondern dem Gesetz unserer Freiheit widerwillig gegenüberstehen, gleichviel ob in unfreiem Gehorsam des Knechtsdienstes oder in willkürfreiem Ungehorsam des Sündendienstes; unser Unglück: sofern wir erleiden müssen, was wir nicht wollten, sei es im inneren Leiden des Schuldgefühls, in welchem wir das Gericht des sittlichen Gesetzes über unsere widerstrebende Selbstheit empfinden, oder im äußern Leiden des Weltübels, in welchem die Nichtigkeit unseres selbstisch-partikulären Wollens gegenüber dem allwaltenden Willen des Ganzen uns thatsächlich zur Erfahrung kommt. Dieser doppelte Zwiespalt des Ich mit der göttlichen Weltordnung, ihren Forderungen wie ihren Schickungen, dieses Nichtwollen dessen was wir sollen und dessen was wir müssen, das ist das „Unheil", an dem wir leiden, und von dem erlöst zu werden, unser „Heil" ist. Als Versöhnung dieses unseres inneren Zwiespaltes kann also die Erlösung offenbar nur ein innerer Gemüthsprozeß in jedem Menschengeiste selbst sein, nicht aber ein äußerer Vorgang, der irgendwann und irgendwo zu Gunsten der Menschen geschehen wäre, was ja nur denkbar wäre unter der Voraussetzung, daß das aufzuhebende Unheil nur in äußeren Uebeln bestände, deren Beseitigung Einer für Andere vollbringen könnte. Aber das verbietet gerade die tiefere Schätzung des Unheils, wie sie der Erlösungsreligion eigenthümlich ist; indem hier als das Grundübel das „fleischlich (d. h. widergöttlich, selbstisch) gesinnt sein" erkannt wird, ist damit schon auch gegeben, daß die Erlösung vom Uebel nur in einer Wandelung der

der natürlichen Gesinnung, einer „Sinneswendung" (μετάνοια), also einem Gemüthsprozesse innerhalb jedes Menschen bestehen könne. Am wenigsten wird aber die Versöhnung auf Gott als Objekt derselben bezogen werden können. Dies würde einen zu versöhnenden Zwiespalt zwischen Zorn und Liebe in Gott selbst voraussetzen, während doch eben das eigenthümliche Gottesbewußtsein der Erlösungsreligion darin gerade besteht, Gott als „die Liebe" schlechtweg zu erkennen, als den in sich einigen und darum auch unsere Entzweiung einigenden oder versöhnenden Geist des Guten und Wahren (als „die Gnade und die Wahrheit"). Die gegentheilige Auffassung, wonach Gott selbst erst versöhnt werden müßte, um sich als Liebe erweisen zu können, beruht also auf den Nachwirkungen eines untergeordneten Standpunkts des Gottes- und Selbstbewußtseins, wie sich dies auch geschichtlich bei genauerer Analyse der Entstehung und Bedeutung der juridischen Erlösungslehre des Apostels Paulus nachweisen läßt. Indeß habe ich oben angedeutet und anderswo*) zur Evidenz gebracht, daß dieses Jüdische in der paulinischen Erlösungslehre doch nur die Form ist, über welche sich die eigentliche Idee des Apostels weit erhebt; schon durch seine Auffassung der Sünde als der Naturbeschaffenheit des Fleischesmenschen; dann durch seine Prädestinationslehre, denn wenn Gott selbst die Menschen allzumal unter den Verschluß der Sünde gestellt hat, um sich als die erlösende Gnade an ihnen zu bethätigen (Röm. 11, 32), so kann er ja doch wohl durch die von ihm selbst geordnete Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts nicht so beleidigt sein, daß er erst Satisfaktion haben müßte, um sich als Gnade bethätigen zu können. Dann aber auch die mystische Erlösungslehre des Paulus, wonach alles Gewicht auf das innerliche Mitsterben und Mitleben mit Christus fällt, führt über jene juridische Form hinaus. Und so liegt denn der eigentliche Kern schon der paulinischen, wie noch bestimmter und reiner der der johanneischen Erlösungslehre darin, in Christi Leben und Sterben die Offenbarung der versöhnenden Liebe Gottes anzuschauen, Gott sonach nicht als Objekt, sondern als das bewirkende Subjekt der menschlichen Versöhnung zu denken. „Lasset euch versöhnen mit Gott" und von ihm! (denn beides liegt im Zusammenhang der Worte) — das enthält den

*) „Paulinismus", S. 102—109 und oben S. 648 f.

bleibenden Kern der christlichen Erlösungslehre nach den beiden Seiten: daß nicht Gott das Objekt der Versöhnung ist, sondern diese ihren Ort im Innern des Menschen, in seinem Willen hat, daß aber doch nicht der Mensch mit seinem freien Wollen die Versöhnung macht, sondern daß er die von Gott als dem Grunde ausgehende seinerseits nur empfangend erfährt.

Denn dies ist nun die andere ebenso wesentliche Seite an der Idee der Erlösung, daß dieselbe, obwohl nur im Menschen vorgehend, doch keineswegs vom Menschen ausgeht, daß sie in seiner subjektiven Freiheit nicht ihren wirkenden Grund hat, sondern nur ihre vermittelnde Form, ihren Grund aber in Gott. Wenn der Pelagianismus und Rationalismus aus Scheu vor der ungeistigen Form der kirchlichen Erlösungslehre den freien Willen des Menschen durch seine subjektive Kraftanstrengung sich selbst erlösen lassen will, so hebt er mit der formalen Unangemessenheit zugleich den tiefwahren Gehalt der Erlösungsidee und also das Prinzip der Erlösungsreligion selber auf und bemerkt dabei nicht, in welche unvernünftigen Widersprüche er sich mit seiner kahlen moralischen Verständigkeit verwickelt. Wie sollte es denn denkbar sein, daß die subjektive Freiheit des Menschen für sich allein die den Zwiespalt aufhebende Macht wäre, da sie ja doch eben selbst in dem Zwiespalt befangen ist? da es gerade ihre eigene Schranke und Schwäche sowohl gegenüber dem Gesetz des Sollens als gegenüber der Nothwendigkeit des Müssens ist, worin das Unheil, die Gefangenschaft unseres Geistes besteht? Würde der subjektive Wille sich selbst von dieser Schranke und Gefangenschaft losmachen können, so würde er einer religiösen Erlösung und eines erlösenden Gottes nie bedürfen; alle Religion beruht gerade nur darauf, daß der endliche Geist eben nicht durch sich selbst von den Banden und Widersprüchen seiner Endlichkeit loskommen kann, sondern nur durch die Kraft des unendlichen, freien und befreienden Gottesgeistes. Statt also von sich und für sich allein die Erlösung zu erstreben, muß der Mensch gerade umgekehrt von seinem Fürsichsein absehen, sein selbstisch-sprödes Wollen und Streben aufgeben und sich hingeben an den allumfassenden und harmonischen Willen der ewigen Vernunft und Güte, der dann auch in ihm als die einigende Kraft, als die versöhnende Liebe sich wirksam erweisen wird. Indem du das Opfer des Eigenwillens, der deine Lust und deine Qual zugleich ist, an

Gott darbringst, wirst du dessen inne, daß sein Wille, wie er dir in der sittlichen und natürlichen Weltordnung sich offenbart, nicht sowohl die Schranke deiner Freiheit als vielmehr ihre wahre Erfüllung, ihr Möglichkeitsgrund, ihre vernünftige Form und ihr höchstes Gut ist, du fühlst ihn nicht mehr als richtendes und verdammendes Gesetz, sondern er wird dir zur innerlich treibenden Kraft, zur eigenen freien Liebe des Guten und Freudigkeit des Thuns und Leidens, zum heiligen Geist des Friedens und der Freiheit in der Einheit mit Gott. Und eben damit wird dir auch die Welt eine andere, du erkennst auch da, wo dir vorher Alles dunkel und peinlich erschien, die Gesetze der ewigen Weisheit wieder und findest mit der willigen Ergebung und dem freudigen Vertrauen auch die Kraft des Tragens und Ueberwindens. Aber so wahr es ist, daß diese innerliche Befreiung bedingt ist durch das Opfer des Eigenwillens, so wahr ist auch, daß dieses Opfer nur möglich ist unter Voraussetzung irgend welcher Erkenntniß dessen, daß die Versöhnung unseres Zwiespalts in der Liebe und Weisheit Gottes schon gegeben sei, und daß wir uns nur an diesen vollkommenen Willen des Guten hinzugeben haben, um in der Einheit mit ihm alles Unheils los und ledig zu sein. Diese Erkenntniß wird zwar durch äußere Vermittelungen, insbesondere durch die Verkündigung der religiösen Heroen und Führer und weiterhin der Gemeinde, in den Meisten angeregt, aber zur eigentlichen inneren Gewißheit kommt sie doch nur durch jenes eigene Schauen, welches durch die verworrenen Erscheinungen des Daseins hindurchdringt zu ihrer wesentlichen Bedeutung, ihrem ewigen Grund und Zweck, und in dem unwandelbar vollkommenen Willen Gottes „den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht" erblickt; ein Schauen, welches die religiöse Sprache mit Recht als eine göttliche „Erleuchtung" bezeichnet, weil der Seele darin ein höheres, die Schleier der Sinnenwelt durchbrechendes Licht aufgeht: es ist die Herrlichkeit, die innere Harmonie des die Welt ordnenden Geistes, was sich ihr enthüllt, und unter dessen Licht (sub specie aeternitatis) sie die Welt und sich selbst in neuer Beleuchtung erblickt und die Widersprüche der Erscheinung zur Harmonie sich auflösen sieht. Und das nicht blos theoretisch sondern zugleich praktisch: die in der Seele aufleuchtende höhere Wahrheit wirkt unmittelbar auch als zündende Kraft auf Gefühl und Willen, bricht dessen spröde Selbstheit und treibt ihn zur

Hingabe an den ihm versöhnend entgegenkommenden göttlichen Willen. So vollendet sich die erlösende Wahrheitserkenntniß nur zusammen mit dem Willensakt des Zusammenschlusses mit dem erkannten Gottes-willen und beides zusammen ergiebt das Gefühl eines Friedens, einer Freiheit, eines höheren Lebens, das nicht aus uns selbst und doch ganz das unsere, das über das natürliche erhaben und doch gar nicht unnatürlich sondern gerade unsere wahre Natur und Bestimmung, unser erfülltes und voll befriedigendes Leben in der Einheit mit Gott ist.*)

Das ist es, was das Christenthum als den Zustand der „Gottes-kindschaft" bezeichnet, in welchen wir durch den Glauben an den Gottessohn oder, was dasselbe heißt, durch das Getriebenwerden vom Gottesgeist versetzt werden, und in welchem mit der Herrschaft der Sünde, des Fleisches (des natürlichen Eigenwillens) auch die Furcht überwunden ist und an ihre Stelle die Liebe tritt, die des Gesetzes freie Erfüllung ist, und das kindliche Vertrauen, das gewiß ist, die Welt zu überwinden, denn „ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?"**) „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen".***) Auch bei den späteren Stoikern finden sich manche Anklänge an diese religiöse Erlösungsidee; bekannt ist das Wort Seneka's: „Gott zu gehorchen, ist Freiheit;" und Epiktet fragt: „Wie werde ich frei werden können?" und antwortet darauf: nicht durch willkürliches Wollen, was Wahnsinn und das gerade Gegentheil der wahren Freiheit sei, sondern durch die Selbstzucht, indem wir lernen Alles so zu wollen, wie es geschieht, nehmlich wie der ordnende Gott es geordnet hat. Wer sich Gott ergiebt, der wird seinen Weg sicher wandeln; sich Gott ergeben heißt aber: wollen was er will, und was er nicht will, auch nicht wollen, und das geschieht,

*) Will man zwischen Erlösung und Versöhnung noch unterscheiden, so wird am passendsten die erstere zu beziehen sein auf die Aufhebung des Zwiespalts zwischen Wollen und Sollen, die Einigung des Ich mit seinem inneren Gesetz, die Erhebung des Geistes zur vollen Freiheit in Beherrschung seiner Naturtriebe; während dann die Versöhnung bezeichnen wird die Aufhebung des Zwiespalts zwischen Ich und Welt, Wollen und Sein oder Müssen, die Ergebung des Geistes in die göttliche Weltordnung und Weltregierung. Indessen sind beide nur die unzertrennlichen Seiten desselben inneren Vorgangs.

**) Röm. 8, 31 ff. 1—17.

***) Joh. 8, 32.

indem man achtet auf Gottes Absichten und Regierung. „Für besser halte ich, was Gott will, als was ich, ich schließe mich ihm an als Diener und Nachfolger, mein Streben und Begehren, und all' mein Wollen ist sein". „Das ist der Weg, der zur Freiheit führt, das allein die Erlösung von Knechtschaft, von ganzer Seele sprechen zu können:

„Führe mich o Zeus und Du, Geschick,
Wohin zu gehen ihr mir habt bestimmt!" *)

Auch in der persischen Mystik finden sich ähnliche Gedanken nicht selten; ich will z. B. folgende Stelle aus einer sufitischen Schrift: „Rosenbeet des Geheimnisses" anführen **):

„Die wahre Reis' vom Ich zu Gott gemacht wird,
Wenn frei das Ich von sich, wie Flamm' von Rauch wird,
Gefangen hängt der Mensch im Netz der Vielheit,
Im Gegensatz er steht des Lichts der Einheit.
Doch wenn vom Lichtschein der geheimen Geisterwelt
Ein Zug nur oder Feuerfunk herabfällt,
Aufhorchend seines Gottes Stimm' sein Ohr hört,
Des Weges, den er kam, er flugs zurückkehrt.
Wenn im Gemüth ein Herzenszug ihn anrührt,
In's Thal des festen Glaubens gleich der hinführt,
Der Buße süßer Quell im Herzen quillt ihm,
Des Korans Wort: Ihr Auserwählten, gilt ihm.
Zur Sünde ferner nicht sein Herz sich neiget,
Mit Henoch er sofort zum Himmel steiget.
Wie Noah aus der Sündfluth sich errettet,
So wird von Sünd' er frei, die ihn gekettet.
Vertrauensvoll sein Herz zu Gott sich wandte,
Mit Abraham zieht er in ferne Lande.
Gebrochen ist sein Will' vor Gottes Wille,
Vor Gott er schweigend steht, wie Moses, stille.
Durch Selbsterkenntniß er sich selbst entrinnet,
Wie Jesu Geist wird himmlisch er gesinnet.
Sein ganzes Sein giebt hin er gern als Beute,
Zieht hinter Achmed (Muhamed) gerne her als Beute . . .
In Deiner Ichheit Beet nur Dorn Dir aufblüht,
Feg rein das Haus, wo Dein Geliebter einzieht,
Zieh selbst du aus, dann dein Geliebter einkehrt,
Bist du nicht du, dann nichts ihn in der Ruh' stört.

*) Epiktet, Dissert. I, 12, 9 ff. IV, 1, 99. 7, 20. 1, 131 (und Enchir. 53).
**) Nach Tholuk's Blüthensammlung morgenländischer Mystik, S. 206 f.

Wer gern zum Opfer macht sein eignes Sein,
Ein solcher Geist wird durch Verleugnung rein.
In des Geliebten Geist er schlägt das Zelt auf,
Giebt eigenen Sinn sammt Wille und Gedanken auf.
Doch vielfach mußt, o Geist, du dich bestreiten,
Willst Gott du dich zur Wohnung zubereiten.
Willst du des Betens süße Wonne spüren,
Mußt du dein eigenes Ich erst ganz verlieren,
Dann Trennung ferner nicht noch Unterschied ist,
Der Gläubge und Geglaubte dann in Eins fließt".

Beachtenswerth ist an dieser Stelle namentlich auch, wie der innere Erlösungsprozeß gleichmäßig an Moses, Jesus und Muhamed als Vorbilder und Führer angeknüpft wird, ganz im Sinn jenes früher besprochenen Synkretismus dieser Mystik, welcher die verschiedenen Religionen nur verschiedene Ausdrucksformen der einen Wahrheit sind. Hieran ist zwar soviel richtig, daß alle Religionen an der Erlösungsidee irgend welchen Antheil haben — sie ist ja eben der Nerv der Religion überhaupt — aber doch nur in sehr verschiedenen Graden. In den Naturreligionen kann von geistiger Erlösung in dem hier beschriebenen Sinn ohnedies keine Rede sein; in den Gesetzesreligionen wie Judenthum und Islam ist sie theils ebenfalls noch halb äußerlich gedacht, theils erst als Zukunftsideal Gegenstand der Hoffnung. Es sind offenbar nur die Höheupunkte des religiössittlichen Bewußtseins der Menschheit, wo die Erlösung wirklich als der innergeistige Prozeß der Befreiung des Gemüths in der Einigung mit Gott erfaßt und als lebendige Gegenwart gewußt wird. Möge diese Höhe von Einzelnen da und dort auf mannigfachen Wegen erreicht worden sein, zum Prinzip einer positiven Religion ist sie nur in zwei weltgeschichtlichen Erscheinungen geworden: im Buddhismus und im Christenthum. Beiden ist dies gemeinsam, daß die Idee der Erlösung den beherrschenden Mittelpunkt der Religion bildet und daß dieselbe als der innergeistige Prozeß gedacht wird, in welchem der peinvolle Zwiespalt des Menschenherzens mit der göttlichen Weltordnung zur Ruhe gebracht, versöhnt wird. Aber der Unterschied ist, daß diese Versöhnung im Buddhismus überwiegend negativen Charakter trägt, in der Aufhebung des Unheils der Selbstheit durch Verzicht auf das eigene Wollen besteht, im Christenthum aber zu dieser negativen Seite die positive hinzutritt: die Gewinnung eines

realen Heils, eines inhaltreichen höheren Lebens durch Hingabe des natürlichen Selbst an Gott; nur die Eigenwilligkeit soll hier ertödtet, der eigene Wille selber aber erhalten werden als freies dienendes Glied in der Ordnung des Ganzen, als werthvolle Kraft für die Arbeit an positiven Lebensgütern. Es leuchtet ein, daß dies ein ungleich reicheres Prinzip ist als jenes, wie es denn auch eine ganz andere geschichtliche Thatkraft und Produktivität entfaltet hat. Gleichwohl darf auch der buddhistischen Erlösungsreligion ihr eigenthümlicher Werth, besonders für orientalische Raçen, nicht abgesprochen werden; ja es ließe sich begreifen, wenn sie bei ihrem einseitig passiven Charakter in demselben Maß, als sie weniger zur thatkräftigen Weltgestaltung sich eignet, auch weniger der Gefahr der Verweltlichung, der Trübung durch die natürlich-weltlichen Interessen der Einzelnen und durch die politischen Interessen der Völker ausgesetzt wäre. Je reicher, tiefer und allseitiger ein Prinzip, desto größer ist ja auch immer die Gefahr seiner einseitigen, verzerrten Erscheinung. Dieser allgemeine Satz ist bei der Vergleichung der Religionen nach ihrer praktischen Wirkung in der Geschichte stets im Auge zu behalten.

Unsere weitere Frage ist nach dem Obigen: wie sich zum Erlösungsprinzip der Glaube an die erlösenden Mittler verhalte? Diese Frage aber zerlegt sich näher in die zwei: welches die geschichtliche Bedeutung der Religionsstifter und welches ihre ideale Bedeutung im Glauben ihrer Gemeinde sei? Bezüglich der ersteren Frage ist die hierher allein gehörige allgemeine Antwort — denn alles Besondere darüber ist Sache der Religionsgeschichte — schon in dem enthalten, was oben (S. 599 f.) über das Verhältniß zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung ausgeführt worden ist. Was die bahnbrechenden Genien der Religionsgeschichte von der ihnen nachfolgenden gläubigen Gemeinde unterscheidet, kann nicht in einer specifisch andersartigen Beschaffenheit ihres religiösen Bewußtseins oder gar ihres menschlichen Daseins überhaupt bestehen, sondern nur darin, daß in ihnen das eigenthümliche religiöse Prinzip, welches von da an zum Gemeingut der Gemeinde wird, auf ursprüngliche Weise aufgetreten und mit besonderer schöpferisch-produktiver Kraft wirksam gewesen ist. Wohl fühlen sie sich im Besitze einer besonderen göttlichen Offenbarung, aber der Inhalt derselben ist doch kein anderer, als der, welcher dann eben durch ihre Mittheilung auch in den Andern Gegen-

stand derselben lebendigen Erfahrung wird; ihr Gottesbewußtsein und ihre Weltanschauung, ihre Art, das Menschenleben zu deuten, von seinen Gütern und Uebeln sich berührt zu fühlen, seine Aufgaben zu würdigen und allermeist das Eine, was Noth ist, des Lebens höchstes Glück zu bestimmen, den Weg zum Heil, den Pfad der Erlösung zu finden — alles dies, was wir eben unter dem Begriff eines religiösen „Prinzips" zusammenfassen und was den charakteristischen Kern einer religiösen Persönlichkeit ausmacht, findet sich in den Religionsstiftern durchaus nicht anders der Art nach, wie sehr auch anders dem Grade nach, als in ihrer Gemeinde. Das eigenthümliche religiöse Leben der letztern bildet sich ja eben wesentlich (nicht ausschließlich freilich) unter dem maßgebenden Einflusse ihres Stifters, unter dem Eindruck seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit, wie sich dieselbe durch Wort und Leben kundgiebt; also muß derselbe eigenthümliche fromme Geist, wie in der Gemeinde, auch in ihrem Stifter, von dem aus er sich ihr mitgetheilt hat, gelebt haben; schon die Continuität zwischen Haupt und Gliedern, zwischen Anfang und Fortgang setzt voraus, daß in jenem kein wesentlich anderes religiöses Bewußtsein lebendig sein kann als in diesen. Nur die Ursprünglichkeit, mit welcher das Prinzip im Stifter auftritt, und die Kraft, mit welcher es von ihm aus sich verbreitend wirkt, muß allerdings von außerordentlichem Grade sein, ohne daß doch auch in dieser Hinsicht der relative Unterschied zum absoluten übersteigert werden dürfte. Denn bei aller Neuheit einer solchen ursprünglichen religiösen Erscheinung ist doch auch sie, wie die analoge Genialität auf allen andern Gebieten, ein Kind ihrer Zeit und ihres Volks, von den allgemeinen Voraussetzungen der Umgebung in irgendwelchem Grade abhängig, also auch von den menschlichen Schranken aller geschichtlich bedingten Erscheinungen nicht frei. Ja, für eine unbefangen geschichtliche Betrachtung ist es sogar unverkennbar, daß die neuen Prinzipien auch in der religiösen wie in der profanen Geschichte bei ihrem erstmaligen Auftreten in den bahnbrechenden Persönlichkeiten zwar die gewaltigste Kraft und fruchtbarste, entwicklungsreichste Fülle zeigen, nicht aber ebenso auch schon die vollkommenste Klarheit und Reinheit; es ist vielmehr ein allgemeines geschichtliches Gesetz, daß die neuen Prinzipien in ihrer Erscheinung zu Anfang noch mannigfach versetzt zu sein pflegen mit dem Alten, aus welchem sie sich erst loszuringen haben, daß da die widersprechend-

sten Elemente noch auf's unklarste durch einander gähren, das Heterogenste auf's innigste verknüpft und verwachsen, ja die Wirksamkeit des Neuen geradezu noch gebunden ist an die Formen des alten Weltbildes, über welches es doch wesentlich hinausdrängt, welches es gerade überwinden will. Mit Rücksicht auf diese einfache und sonst überall als selbverständlich zugestandene Thatsache muß es entschieden als Irrthum bezeichnet werden, wenn die erste Erscheinung eines neuen religiösen Prinzips im Stifter einer Gemeinde schon als die höchste oder gar absolut vollkommene betrachtet wird. Wird aber zu Gunsten dieser irrigen Ansicht geltend gemacht, daß ja die temporären und nationalen Elemente nur die Erscheinung, nicht aber das Wesen der urbildlichen religiösen Persönlichkeit betreffen, so ist diese Unterscheidung zwar völlig richtig hinsichtlich des Prinzips selbst, aber auch völlig sinnlos hinsichtlich seines ersten geschichtlichen Trägers. Denn was ist eine geschichtliche Persönlichkeit anders als eine durch Zeit und Raum bestimmte individuelle Erscheinung? lasse ich diese individuelle Bestimmtheit und Schranke weg, so bleibt nur ein Allgemeines, das irgendwie begrifflich fixirt werden mag, aber keineswegs eine wirkliche Persönlichkeit übrig. So kann man ja zweifellos aus geschichtlichen Personen durch Abzug aller der Züge, in welchen sich ihre individuelle Bestimmtheit als Schranke und Mangel darstellt, Ideale bilden, in welchen eine Idee einen allgemeingültigen typischen Ausdruck findet; aber wie werthvoll solche Idealisirung für praktischen Behuf sein möge, so bleibt darum doch immer für die Theorie der Unterschied zwischen Ideal und geschichtlicher Wirklichkeit unverkennbar bestehen. Man sage auch nicht, daß hiernach die religiöse Idee zur abstrakten unwirklichen Vorstellung herabgesetzt werde, während gerade die Erlösungsreligion die reelle Gegenwart der erlösenden Gottesoffenbarung in der Menschheit fordere. Dies letztere ist sehr richtig, beweist aber doch nur, daß jene abstrakte Fassung des christlichen Prinzips als vorgestelltes „Ideal", wie wir es bei Kant und Jakobi fanden und bei den heutigen Neukantianern wiederfinden, allerdings ungenügend ist. Wir verstehen es ja aber gar nicht so, wir haben ja eben das Erlösungsprinzip beschrieben als das in der Gemeinde wirklich gewordene Leben des gotteinigen, kindschaftlichen Geistes. Allein so gewiß dies Prinzip in der christlichen Gemeinde von ihrem Stifter an zur wirklichen Erscheinung gekommen ist, so gewiß greift

doch das Prinzip selbst über jede bestimmte Erscheinung desselben, also auch über die seines ersten Trägers, weit über: seine ganze Verwirklichung findet es nur im Ganzen der geschichtlich sich entwickelnden Gemeinde, nicht schon in ihrem Anfang. Auch hier, wie überall, ist die fortgehende Entwicklung nicht blos extensive Verbreitung, sondern zugleich intensive Ausbildung, Reinigung und Klärung, kurz Vervollkommnung. Wer könnte die Wahrheit dieses allgemeingültigen Satzes für das Christenthum in Abrede ziehen, der bedenkt, wieviel dasselbe für die reine Herausgestaltung seines Prinzips bald nach dem Anfang schon einem Apostel Paulus, dann dem alexandrinischen Verfasser des 4. Evangeliums, dann fernerhin allen seinen kirchlichen und weltlichen Bannerträgern, einem Athanasius und Augustin, einem Luther und Zwingli, einem Spener und Lessing zu verdanken hatte!

Es würde vieler Verwirrung, an der wir jetzt in Wissenschaft und Kirche leiden, gesteuert und man würde nach verschiedenen Seiten hin unbefangener und darum auch friedlicher urtheilen lernen, wenn man die beiden Fragen: nach der geschichtlichen Wirklichkeit des Stifters und nach der idealen Bedeutung seines Bildes im Glauben der Gemeinde säuberlich und gründlich auseinanderhalten würde; dann erst könnte man einerseits dem Verstande und seinem historisch-kritischen Interesse unbefangener sein volles Recht lassen und andererseits doch auch dem religiösen Werth des kirchlich-dogmatischen Christus viel gerechter werden, als dies beides jetzt gewöhnlich der Fall ist. Hat man sich einmal, wie für ein wissenschaftliches Denken freilich unvermeidlich ist, davon überzeugt, daß der dogmatische Christus der Kirche etwas ganz anderes ist, als der Jesus der Geschichte, so hat man dann auch die unerläßliche Pflicht, sich klar zu machen, worin denn das Motiv zur Entstehung eines idealen Christusbildes in der Kirche und worin folglich seine fortdauernde (kultische) Bedeutung bestehe? Denn zu meinen, daß an der Ausbildung des kirchlichen Christusdogmas eben nur die thörichten metaphysischen Spekulationen der griechischen Väter schuldig seien, wäre selbst nichts anderes als eine knabenhafte Thorheit. Aber auch die Erklärung des Glaubens an die Gottheit des Erlösers aus dem Drang der Pietät, den geliebten Meister so hoch als möglich zu verehren, ist ein ungenügender Pragmatismus, der die Ausbildung

dieſes Glaubens gerade nur bei den beiden Erlöſungsreligionen nicht zu erklären vermag.

Die kirchliche Lehre von der göttlichen Natur Chriſti, deren Entſtehungsgeſchichte wir Schritt für Schritt genau verfolgen können, ging nachweislich von der pauliniſch-johanneiſchen Theologie aus. Und gerade bei dieſer fehlte jeder unmittelbare Eindruck des geſchichtlichen Lebensbildes Jeſu. Sonach iſt das dogmatiſche Chriſtusbild der Kirche ſchon von ſeiner Entſtehung an ein vom geſchichtlichen Boden nahezu losgelöſtes ſelbſtändiges Produkt des chriſtlichen Bewußtſeins, und zwar näher die Vergegenſtändlichung des der Gemeinde immanenten Erlöſungsprinzips oder Prinzips der Gotteskindſchaft, der Gottmenſchheit in dem anſchaulichen Bilde einer Einzelperſönlichkeit, wie dies oben in der genetiſchen Darſtellung nachgewieſen worden iſt. Eine derartige anſchauliche Vergegenſtändlichung durch Perſonifikation iſt nun aber gerade für ein ſolches religiöſes Prinzip deswegen dringendes Bedürfniß, weil ſich daſſelbe kaum auf anderem Wege allgemeinverſtändlich zur Darſtellung bringen und mittheilen läßt. Rein theoretiſche Lehren über Gott und Welt, wie ſie etwa Gegenſtand philoſophiſcher Unterweiſung ſind, laſſen ſich wohl in abgezogenen Formeln und Demonſtrationen überliefern und ſind von der Perſon des Lehrers, dem Meiſter und Haupt der Schule ganz unabhängig; ebenſo bedürfen die moraliſchen und ceremoniellen Vorſchriften einer überwiegend geſetzlichen Religion der Exemplifikation am Lebensbild ihres Stifters nur wenig; hier iſt es ſchon genügend, wenn dem gläubigen Bewußtſein nur die Unfehlbarkeit der Offenbarungsquelle, aus der es ſchöpft, irgendwie gewahrt iſt, wie denn für den Islam die Lehre von der Offenbarung des Koran viel wichtiger iſt als die von der Perſon des Propheten ſelbſt. Ganz anders iſt dies nun aber in der Erlöſungsreligion: ihr eigenthümliches Prinzip beſteht weder blos in theoretiſchen Lehrſätzen noch blos in moraliſchen Vorſchriften, ſondern beſteht in der Richtigſtellung des Verhältniſſes des Menſchen zu Gott und Welt, welche der Menſch als Wirkung göttlicher Offenbarung innerlich zu erfahren bekommt. Dieſer im Innern des Gemüths ſich immer neu vollziehende Vorgang und Zuſtand, dieſes Sichzuſammenſchließen des Herzens mit dem ſich aufſchließenden Gott, kann nun aber nicht wohl präciſer und einfacher zur mittheilbaren Darſtellung kommen, als unter dem Bilde einer ſolchen Per-

sönlichkeit, deren ganzes Wesen darin aufgeht, der reine und wechsellose Ausdruck dieses richtigen Verhältnisses von Gott und Mensch zu sein, die schlechthin ideale, aller empirischen Beschränktheit entnommene, typische Repräsentation der religiösen Einigung von Gott und Mensch, kurz das personificirte Symbol der Idee der Gottmenschheit. Daß die Versöhnung des Menschen mit Gott diese Doppelbewegung ist: das Sichoffenbaren Gottes an den Menschen als Gnade und das Sichhingeben des Menschen an Gott im Glauben, dieses fortwährende innergeistige Geschehen verdichtet und versinnbildlicht sich also für die Vorstellung in dem einmaligen Vorgang einer Menschwerdung Gottes und Gottwerdung eines Menschen. Und weil ja dieses Bewußtsein der Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott der Gemeinde von ihrem Stifter her innewohnt, so ist ganz natürlich, daß eben mit seiner Persönlichkeit, d. h. mit dem Bilde von ihr, welches im Bewußtsein der Gemeinde fortlebt, sich jene ideale typische Personifikation des Prinzips verknüpft.

Mit dieser Verknüpfung zwischen dem typischen Idealbild und dem Erinnerungsbild des geschichtlichen Stifters tritt dann aber auch sofort die bedeutsamste Wechselwirkung zwischen beiden ein. Einerseits wird jetzt das geschichtliche Lebensbild des Stifters immer mehr in's Ideale erhoben, die natürlich-menschlichen Spuren verwischen sich und die außerordentlichen Züge steigern sich in's Uebermenschliche. Andererseits aber bekommt das Idealbild von der Geschichte aus konkretere Bestimmtheit, anschaulichere, menschlichere Züge, es tritt aus seiner Idealwelt, der es eben als Symbol der Idee ursprünglich entstammt, als dramatische Person in die irdische Geschichte herein, es nimmt Fleisch und Blut an und wird so der Gemeinde als das leibhaftige Urbild ihrer selbst verständlich. So findet hier, auf höherer Stufe, formal wieder genau derselbe Prozeß statt, wie er der Heroensage der Naturreligion schon zu Grunde liegt: „es bildet sich ein Wechselverhältniß zweier schöpferischer Faktoren: der Sage (Erinnerung) und Dichtung (religiösen Spekulation), welches in's Unendliche fortwirkend zu außerordentlichen Resultaten führen muß“ (s. oben, S. 623). Hier wie dort ist es die Phantasie, welche das Band zwischen der einen und der anderen Seite immer inniger und zuletzt so unlöslich knüpft, daß es scharfer künstlicher Analyse bedarf, um die verschlungenen Fäden wieder bloßzulegen; es ist dies nur eine neue Anwen-

dung ihrer uralten und von Anfang der Religion so unentbehrlichen Zauberkunst: das Ideale zu realisiren und das Reale zu idealisiren (s. oben, S. 277 und 285); hier aber ist diese Doppelthätigkeit der bildenden Phantasie um so natürlicher am Platz, da sie nur die genau entsprechende Form ist für die inhaltliche Doppelseitigkeit des Erlösungsprinzips selbst, für die Bewegung von oben nach unten und von unten nach oben.

Der praktische Werth endlich dieser Verknüpfung von Ideal und Geschichte besteht darin, daß sie das brauchbarste und wirksamste Mittel zur fortwährenden Mittheilung und Belebung des Erlösungsprinzips innerhalb der Gemeinde abgiebt. Im Bilde des zugleich göttlichen und menschlichen Mittlers veranschaulicht sich auf's einfachste und sprechendste Gottes Herablassung zu uns und Einwohnung in uns wie unsere Erhebung zu Gott und Verklärung in ihm. In dem menschlichen Niedrigsein und Leiden und in dem göttlichen Siegen und Herrschen des Gottmenschen schaut die Gemeinde das Urbild ihrer eigenen fleischlich-geistlichen Doppelnatur und ihres irdisch-himmlischen Doppellebens: ihres immer neuen Kämpfens und Siegens, ihres Leidens unter den natürlichen Weltübeln und ihres Ueberwindens derselben durch die erlösende Kraft des Gottesgeistes, der in ihr mächtig ist. Die geschichtlich-menschlichen Züge des lehrenden und leidenden Heilands geben dem Christusbild seine konkrete, zum einfachsten Gemüth sprechende Anschaulichkeit, seine erwärmende Kraft, seinen herzgewinnenden Zauber; und zugleich sind doch die hemmenden Schranken der geschichtlich bedingten Individualität durch das übermenschliche, göttliche Idealbild verwischt und übermalt, die zu engen Umrisse der einzelnen Persönlichkeit zur typischen Allgemeinheit erweitert, das menschlich Unvollkommene vom Lichtglanze der Gottheit überstrahlt. Nach seiner idealen Seite konnte dies Christusbild allen geschichtlichen Wandlungen des Gemeindebewußtseins sich accommodiren und schien doch immer dasselbe Subjekt zu bleiben, weil ja doch sein geschichtlicher Hintergrund immer der gleiche blieb. Hierin liegt nicht der kleinste Vortheil, den ein solches zwischen Geschichtlichkeit und Idealität schwebendes Urbild für den Glauben einer geschichtlichen Gemeinde bietet; bei zu bestimmter geschichtlicher Realität würde es für die Weiterentwicklung des Gemeindeglaubens zur hemmenden Fessel werden, und bei zu freier ge-

schichtsloser Idealität hätte es weder von Anfang zum festen Kryſtalliſationspunkt einer größeren Gemeindebildung dienen, noch im Fortgang der beherrſchende und regulirende Mittelpunkt ihrer ſtetigen Entwicklung bleiben können. So aber, da von Anfang ſchon das Erinnerungs- und das Idealbild in einander verwoben wurden, konnte nun jede ſpätere Generation das Ideal nach ihrem eigenen Typus umbilden, ohne doch jemals den Faden der geſchichtlichen Continuität aus der Hand zu verlieren. Solche unwillkürliche Umbildung hat denn auch die Kirche der verſchiedenen Zeitalter faktiſch immer wieder an ihrem Chriſtusbild vorgenommen und mußte ſie vornehmen, um an ihm das immer gleichſehr paſſende und wirkſame Mittel der Mittheilung ihres Erlöſungsbewußtſeins zu haben. Auch die Kirche unſerer Zeit thut in ihrer kultiſchen Verwerthung des Chriſtusbildes genau daſſelbe, und zwar thun es die verſchiedenen kirchlichen Richtungen gleichſehr, wenn auch auf verſchiedene Art. So wenig der Chriſtus der heutigen orthodoxen Predigt mit dem der altkirchlichen Dogmatik noch identiſch iſt, ebenſowenig iſt es der Chriſtus der heutigen liberalen Predigt mit dem Jeſus der Geſchichte. Hier wie dort wird in einen überkommenen und vermeintlich geſchichtlichen Rahmen unvermerkt und unwillkürlich das Spiegelbild des eigenen gegenwärtigen chriſtlichen Bewußtſeins hineingezeichnet — und das mit vollem Fug und Recht, denn es geſchieht ja damit nur heute noch ebendaſſelbe, was die Gemeinde ſeit Paulus' und des Apokalyptikers Zeit ſchon gethan hatte. Ebendarum ſollte es aber auch nicht ſo ſchwer ſein, ſich zum Zweck der praktiſch-kirchlichen oder kultiſchen Gemeinſchaft über die Differenzen der chriſtologiſchen Theorie hinweg zu verſtändigen, ſobald nur alle Theile ſich ein- für allemal klar machen würden, daß es ſich im Kultus ja überhaupt nie um reine theoretiſche Wahrheit, um nackte empiriſche Wirklichkeit handelt noch handeln kann, ſondern daß aller Kultus ſich weſentlich durch Symbol und Myſterium d. h. durch Bild-Vorſtellungen und Bild-Vorgänge vollzieht, in welchen die innerliche Myſtik des religiöſen Lebens ſich in die Anſchauungsformen von Zeit und Raum verkörpert. Der Mittelpunkt aber der chriſtlichen Kultusrede iſt das Symbol des Chriſtusbildes, wie der Mittelpunkt der chriſtlichen Kultushandlung das Myſterium des Chriſtustodes iſt. — Derſelbe Geſichtspunkt der kultiſchen Symbolik, unter welchem die praktiſch-kirchliche

Einigung der dogmatisch verschieden denkenden Richtungen so einfach herbeizuführen wäre, könnte endlich sogar noch dem katholischen Heiligenkultus, diesem Nachschößling des christlichen Mittlerglaubens zu gut kommen. Eine unbefangene und den Kern von der Schaale unterscheidende Beurtheilung z. B. des oft so innig frommen Marien-dienstes (dessen Bedeutung die Dichter gewöhnlich besser als die Dogmatiker zu würdigen wissen) dürfte leicht als das zu Grunde liegende psychologische Motiv dies erkennen lassen, daß in ihm die weibliche, passive Seite des christlichen Erlösungsbewußtseins, das Hingegebensein und Ruhen in Gott, ebenso zum specifischen sinnbild-lichen Ausdruck komme, wie im Christusglauben die aktive, thatkräftige Seite desselben überwiegt. Es würde sich damit in dieser konfessio-nellen Differenz noch einmal unsere allgemeine Ansicht bestätigen, daß die charakteristischen Grundzüge der Frömmigkeit einer Gemeinde sich im Bilde ihrer Mittler reflektiren.

— — —

Siebentes Hauptstück.

Der Ewigkeitsglaube.

Es liegt im Wesen unseres Selbstbewußtseins, sich der Identität seines Seins unter allem Wechsel seiner besonderen Zustände bewußt zu sein. Indem wir uns nun unser Todtsein nach der Analogie anderer Zustände unseres Daseins vorstellen, setzen wir dabei ganz natürlich die Identität unseres Ich als des auch unter dem Wechsel von Leben und Tod beharrenden Subjekts voraus; darin liegt die eine psychologische Wurzel des Unsterblichkeitsglaubens; und die andere darin, daß beim Tod unserer Freunde das Erinnerungsbild ihres Lebens auch nachher noch in unserer Vorstellung sich erhält, und zu Zeiten, wie namentlich im Traum, mit der Bestimmtheit des Wirk-lichen uns wieder vor die Seele tritt. Ist aber sonach der Ursprung dieses Glaubens zunächst ganz natürlich-psychologisch zu erklären, so ist er doch sehr frühe schon mit sittlichen und religiösen Ideen innigst

verknüpft und so zu einem wichtigen Bestandtheil des religiösen Glaubens der Menschheit geworden. Wir haben zunächst die Hauptformen, in welchen die Vorstellung des Jenseits in der Religionsgeschichte vorkommt, vorzuführen. Es sind deren wesentlich die drei: Seelenwanderungs-, Auferstehungs- und reiner Unsterblichkeitsglaube.

Die Seelenwanderungslehre ist eine specielle Modifikation und Folgerung der allgemeinen Anschauung der Naturvölker, daß die Seelen (auch noch bei Lebzeiten) sich zeitweise in andere Körper einlogiren können, worauf die Theorie von der Besessenheit und anderem Geister- und Zauberspuk beruht. Es liegt von dieser Voraussetzung aus der Gedanke sehr nahe, daß eine Seele, die nach dem Tode ihres bisherigen Leibes gleichsam obdachlos geworden, einen eben erst werdenden Leib zur neuen Behausung wähle. So glauben die Indianer Nordamerikas, daß die Seelen verstorbener Kinder in vorbeigehende Mütter einfahren, um durch diese neu geboren zu werden. Anderswo wird der Uebergang von Sterbenden auf künftige Kinder durch den Zauberarzt vermittelt, der die entfliehende Seele auffängt und einem Angehörigen des Sterbenden einbläst, dessen nächstes Kind dann die Wiedergeburt dieser Seele darstellt. Das Problem des „Atavismus" erklären sich die Wilden durch diese ihre Seelenwanderungstheorie sehr einfach. Je nach der Art des neuen Leibes gestaltet sich dann diese Wanderung zu einem Fortschritt und Gewinn oder Rückschritt und Uebel. Ersteres z. B. im Glauben mancher Neger, wie der Australier, welche auf Einkörperung ihrer Seelen in Leiber der weißen Race hoffen und demgemäß die Weißen als die in besserer Ausgabe wiedergekehrten Seelen ihrer Ahnen betrachten. Ebenso häufig ist aber auch der Glaube an Wanderung in Thierleiber, wobei dann nur je nach persönlichem Werth oder socialer Stellung ein Unterschied zwischen wohlthätigen oder schädlichen, schönen und häßlichen Thieren gemacht wird; so glaubten die Mexikaner, daß die Seelen der Vornehmen nach dem Tode in schöne Singvögel übergehen, die der niederen Leute dagegen in Wiesel, Käfer und derartiges niederes Gethier: die Zulus sahen eine bestimmte Art von Schlangen als die Einkörperung ihrer Vorfahren an und versorgten dieselben mit Futter.

In Indien bildete die Seelenwanderung einen wesentlichen Bestandtheil des brahmanischen Systems und war theils mit der

metaphysischen Emanationstheorie theils mit einer moralischen Vergeltungslehre auf's engste verknüpft. Wie die ganze Welt ein abgestuftes System von Emanationen des All- und Urlebens Brahma's ist, das durch alle Wesen als durch seine Erscheinungsformen hindurch und aus allen wieder zur Einheit zurückkehrt (s. oben S. 352), so theilt mit der Einen Weltseele auch die Einzelseele, die ja nur ihre Besonderung ist, denselben Kreislauf durch die Stufenreihe der Erscheinungen hindurch. In welche Form aber sie jedesmal übergehe, ob in höhere oder niedrere Lebensstufe, das hängt von ihrem eigenen bisherigen Thun ab; es ist die Kette der Vergeltung, welche die Reihe der Metamorphosen bestimmt; je nach Schuld oder Verdienst geht diese Reihe abwärts oder aufwärts, durch die Stufen der Heiligen, Brahmanen, Könige, Räthe, Krieger, Ackerbauer, Handwerker, Gaukler, Tänzer, Sudras (Parias), Wilden, dann Vögel, Elephanten, Pferde, Raubthiere, Schlangen, Würmer, Insekten, bis zuletzt zu den leblosen Wesen. Bei der Metamorphose in Thiere herrscht die Analogie zwischen dem zu büßenden Laster und dem entsprechenden Thiercharakter. — Wir haben schon im vorigen Hauptstück gesehen, daß diese Seelenwanderungs- und Vergeltungslehre auch die Voraussetzung blieb für die Erlösungslehre Buddha's; was er Neues hinzufügte, war eben nur dies, daß er den Pfad der Erlösung aus diesem unseligen Kreislauf der Wiedergeburten zeigte und die selige Ruhe der zeit- und bewegungslosen Ewigkeit, des „Nirwana", als Ziel des frommen Entsagens in Aussicht stellte. Daß unter diesem Endziel, welches die alleinige Zukunftshoffnung des Buddhismus bildet, nicht das reine Nichts zu verstehen sei, sondern eben nur die Negation der uns bekannten endlichen Daseinsweise, welche dem Gesetz der Zeit und des Werdens unterworfen ist, wurde oben bemerkt (S. 635).

Auch die Aegypter lehrten eine partielle Seelenwanderung, aber nur, wie es scheint, als besonders schwere Strafe für solche Seelen, welche um ihrer Verschuldung willen der Ruhe nicht würdig seien. Von Aegypten aus soll nach Herodot (II, 123) dieser Glaube zu den Griechen gekommen sein, wo er zuerst in den orphischen Mysterien sich zu finden scheint und aus diesen wahrscheinlich erst den Philosophen Empedokles und Pythagoras zukam,*) von welchen zuletzt

*) Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie I, S. 57.

Plato dieſe Lehre entnahm, welche unter ſeiner Deutung einen idealeren Gehalt bekam. Es wäre übrigens wohl denkbar, daß die aegyptiſche Herleitung dieſes Glaubens zu den ungeſchichtlichen Vermuthungen Herodot's gehören könnte und derſelbe den orphiſchen Myſterien urſprünglich eigen geweſen wäre; dann ließe er ſich einfach daraus erklären, daß die den orphiſchen und dionyſiſchen Myſterien zu Grunde liegende Idee vom Kreislauf des Lebens, welche ſich urſprünglich auf den Wechſel von Erſterben und Wiederbelebung des Naturlebens bezog, auf die Menſchenſeele angewandt worden wäre. Wie Dionyſos-Zagreus, mit der erſterbenden Vegetation im Herbſt getödtet und zerſtückelt, im Frühjahr neu erſteht, wie Demeter's Tochter Kore, vom Hades entführt, Jahr um Jahr wieder auf die Erde zurückkehrt: ſo konnte man durch einen dem kindlichen Bewußtſein ſehr naheliegenden Analogieſchluß auch die einzelnen Menſchenſeelen aus dem Tode in neuer Leibeshülle wiederkehrend denken; ſo gut, wie in Indien und Aegypten, konnten auch in Griechenland aus denſelben Prämiſſen dieſelben Folgerungen ſelbſtändig gezogen werden.

Ein Mittleres zwiſchen Seelenwanderung und unkörperlicher Seelenfortdauer iſt die Lehre von der in einem beſtimmten ſpäteren Zeitpunkt eintretenden Auferſtehung der Seelen mitſammt ihren erneuten Leibern. Während bei der Seelenwanderung die Identität der Perſon blos an die Seele geknüpft, der Leib aber, ſei es Thier- oder Menſchenleib, ein anderer iſt, ſo wird nach der Auferſtehungslehre gerade der alte Leib in identiſcher, wiedererkennbarer Form, wenn auch immerhin in verbeſſerter Tüchtigkeit und aus edlerem, feinerem Material wiederhergeſtellt, ſo daß der wieder erſtandene Menſch durchaus nach Seele und Leib mit dem vorigen derſelbe iſt. Dieſe Lehre hat ihren Urſprung in der perſiſchen Religion, iſt von da dem nachexiliſchen Judenthum zugekommen und hat ſich aus dieſem in das Chriſtenthum übertragen, wo ſie in eigenthümliche Verbindung mit der geiſtigeren griechiſchen Unſterblichkeitslehre getreten iſt. Wir ſahen ſchon im letzten Hauptſtück, daß nach perſiſcher Zukunftshoffnung der Kampf der beiden Weltreiche, Ahura's und Ahriman's, ſeinen endlichen Austrag finden ſoll durch das Auftreten des ſiegreichen Heilands Çaoſhyank. Gleichzeitig*) mit der Geburt dieſes Heilands

*) Tiele, Godsdienst van Zarathustra, S. 256 ff.

ſoll die Auferſtehung der Todten ihren Anfang nehmen. Die Erde wird das Gebein, das Waſſer das Blut, die Bäume das Haar und das Feuer den Lebensathem der Geſtorbenen zurückgeben. Erſt werden die Urmenſchen und dann im Verlauf eines Zeitraums von ſiebenundfünfzig Jahren alle andern Menſchen, Gute und Böſe, auferſtehen, Jeder an dem Ort, wo er den Geiſt aufgab. Nun beginnt das allgemeine Weltgericht. Alle Menſchen werden vom Sohne Zarathuſtra's verſammelt und da wird dann Jeder ſeine eigenen, guten und böſen Werke ſehen; der Gottloſe wird von ſelber offenbar, wie ein weißes Thier inmitten einer ſchwarzen Herde. Jammernd wird er dann trachten, die Schuld ſeiner Miſſethat auf die Nachläſſigkeit der Frommen zu werfen, die ihn nicht genug unterrichtet haben, aber man wird ihm nichts antworten und Schande wird ſein Theil ſein. Fromme und Gottloſe werden nun von einander geſchieden, Erſtere gehen nach dem Himmel, letztere nach der Hölle. Doch ſchon nach drei Tagen und drei Nächten beginnt die große Welterneuerung, die Alles wieder gut macht und einträchtig das Geſchiedene vereinigt. Ein Komet fällt vom Mond auf die zitternde Erde, das Metall der Berge entzündet ſich und ergießt ſich als glühender Strom über die Erde. Alle Menſchen ſtürzen in dieſen Strom, doch die Frommen fühlen ihn nur wie ein Bad in warmer Milch, während es den Gottloſen zu Muthe ſein wird, als würden ſie in einen Glühofen geworfen. Alle Menſchen kommen aus dieſem Feuer gereinigt hervor, nur die Teufel werden gänzlich vernichtet. Nun bricht die große Freude an, Vater und Sohn, Bruder und Freund werden vereinigt, um nicht mehr zu ſcheiden. Einſtimmig erheben nun Alle zumal die Stimme, um Ahura und die unſterblichen Heiligen zu preiſen, deren Schöpfung jetzt vollendet iſt. Vom Somaſaft, dem perſiſchen Nektar, wird der Unſterblichkeitstrank für die Menſchen bereitet, der Allen das ewige Leben ſichert. Es iſt das Leben von früher, aber erhöht und erneut; wer im reifen Lebensalter geſtorben iſt, wird im beſten Mannesalter von vierzig Jahren auferſtehen und bleiben, wer unausgewachſen geſtorben iſt, wird ein Jüngling von fünfzehn Jahren ſein. Auch die Familie wird noch fortbeſtehen; jeder Mann empfängt eine Frau und Kinder, doch werden keine neuen Kinder mehr geboren. Auch wird Jeder ernten, nachdem wie er geſäet hat. Çaoſhyank wird mit ſtrenger Gerechtigkeit auf Befehl Ahura's den Lohn vertheilen. Die

keine Opfer gebracht und keine Almosen gegeben, werden nackt gehen müssen, die aber diese Pflichten erfüllt, werden von den Engeln bekleidet werden. — Das sind die Grundzüge der persischen Eschatologie: zwar Vergeltung und Scheidung im allgemeinen Gericht, aber nicht ewige Höllenstrafe, sondern auch wieder schließliche Erlösung, Versöhnung und Friede. „Ewig fortzuleben in einem gereinigten Leibe, auf einer neuen Erde, gesäubert von Allem, was sie jetzt noch befleckt, einer Erde, die Ahura selber geheiligt hat durch seine Gegenwart, und von welcher der Zugang zu den Wohnungen des Lichts beständig offen steht: das war der liebste Traum der persischen Frommen".

Von den Persern aus ist der Auferstehungsglaube auch auf das nachexilische Judenthum übergegangen. Früher war die religiöse Hoffnung der Hebräer nur auf den Fortbestand des Volksganzen und der einzelnen Familien und Geschlechter innerhalb desselben gerichtet, nicht auf ein wirkliches Fortleben des Einzelnen nach dem Tode; denn da ihnen die Lebendigkeit des Einzelnen wesentlich an seinen Leib geknüpft schien, so konnte die allerdings nicht ganz fehlende Fortexistenz der Seelen im Scheol (Hades, Unterwelt) nur die Bedeutung eines traurig vegetirenden, kraft- und gefühllosen Schattendaseins haben, das keineswegs Gegenstand froher Hoffnung war, wo es vielmehr mit der Hülfe Gottes ein Ende zu haben schien. „Wirst Du an den Todten Wunder thun? erstehen Schatten und preisen Dich? Wird im Grabe Deine Güte gepriesen, Deine Treue in der Tiefe? Wird in der Finsterniß Dein Wunder kund? und Deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?" Diese Frage des Psalmisten (Ps. 88, 11 ff.) zeigt deutlich die althebräische Ansicht vom Jenseits oder Scheol: es ist das Land der Hoffnungslosigkeit, des Verderbens und Dunkels, aber auch der Vergessenheit, und nur um der letztern willen kann es auch wieder dem Trostlosen als erwünschte Rettung erscheinen (Hiob 3, 11—21). Diese Anschauungsweise konnte aber nicht mehr befriedigen, seit das religiöse Bewußtsein der Hebräer sich individueller zu gestalten begann, seit man das Verhältniß auch des Einzelnen, nicht bloß des Volksganzen, zu Gott betonte und auf die Widersprüche der Leiden der Frommen im Erdenleben mit dem religiösen Postulat des Vergeltungsglaubens reflektirte; eine Wandlung des religiösen Bewußtseins, die eben unter den Erfahrungen der Unglückszeit vor und

in dem Exil vor sich ging.*) Mit dieser Wandlung ergab sich nun aber für das hebräische Bewußtsein die innere Nothwendigkeit, das Postulat und die Hoffnung einer wunderbaren göttlichen Wiederherstellung des Volksganzen auch auf die einzelnen Frommen auszudehnen, welche unter der Leidenszeit des Volkes erlegen, dessen Wiederherstellung nicht mehr miterleben konnten. Was sich so in Folge seiner inneren religiösen Entwicklung dem hebräischen Volke seit dem Exil als ahnende und hoffende Frage aufdrängte, dafür hat dann die bei den Persern vorgefundene Auferstehungslehre die bestimmte Antwort dargeboten; insofern kann man allerdings wohl sagen, der persische Einfluß habe auch hierin nur die Keime entwickelt, die im Hebraismus schon selber gelegen hatten.**) Sehr bezeichnend für diesen Entwicklungsgang ist die Art, wie die Auferstehungsidee im Alten Testament zum erstenmale auftritt. Der exilische Prophet Ezechiel (Cp. 37) schildert die Wiederherstellung des erstorbenen Volkes Israel unter dem Bilde eines Feldes voller Todtengebeine, welche durch den Geist Jahveh's wieder belebt und mit Fleisch bekleidet werden. „Daß diese Auferweckung der Todten hier noch ausdrücklich (V. 11 ff.) als Bild gebraucht und auf die theokratische Wiederherstellung des Volkes Gottes gedeutet wird, ist ein deutlicher Beweis, daß die Vorstellung damals noch nicht eigentlich genommen wurde. Aber sie ist damit bereits auf dem Wege dazu". Daß sie jedenfalls in der makkabäischen Zeit, übrigens wohl schon früher, an diesem Ziele angelangt war, ersehen wir aus dem 2. Buch an die Makkabäer (7, 9 ff.) und aus der Apokalypse Daniel's, wo es (12, 2 f.) heißt „Viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zur Schande, zum ewigen Abscheu. Aber die Weisen werden glänzen wie der Glanz des Himmels und die, welche Viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne immer und ewiglich." — Zur Zeit Jesu war die Auferstehung ein feststehendes (wenn auch von Einzelnen, wie den aufgeklärten Sadducäern, bestrittenes) Element im Volksglauben geworden und wurde besonders von der pharisäischen Richtung in grob sinnlicher Weise entsprechend ihrer durchaus fleischlichen Messiashoffnung aufgefaßt. In das Christenthum ist dann

*) Vgl. oben S. 366 und 507.

**) Kuenen, Godsdienst van Israel, II, 261. Biederman, Dogm. § 217 f.

diese Lehre schon dadurch naturgemäß übergegangen, daß der christliche Glaube an die Messianität Jesu sich wesentlich auf den Glauben der ersten Jünger an die Auferstehung Jesu stützte. Indeß hat unter dem Einfluß des christlichen Geistes auch diese Vorstellung von Anfang eine gewisse Läuterung erfahren, sofern es nach Paulus doch nicht mehr der roh sinnliche Leib aus irdischem Fleischesstoff sein soll, der auferstehe, sondern ein geistlicher Leib aus dem überfinnlich-sinnlichen Lichtstoffe der Himmelswelt, wie er für Paulus und seine ganze Zeit als die angemessenste und reinste Erscheinungsform des göttlichen und gottähnlichen Geistes galt. Auf das Nähere der christlichen Auferstehung im Verhältniß zu Unsterblichkeit und himmlischer Seligkeit kommen wir unten noch einmal zurück.

Zu den allgemeinsten Glaubensgegenständen der Menschheit gehört nun ferner die Fortdauer der leiblosen Seelen nach dem Tode, die wir als Unsterblichkeit im engeren Sinn bezeichnen könnten, wenn damit nicht doch schon mehr gesagt wäre, als was jener Glaube vielfach, besonders bei Naturvölkern,*) genau betrachtet enthält. Sehr häufig wird nehmlich die Fortdauer nicht von allen Menschenseelen als solchen, sondern nur von denen der irgendwie Hervorragenden, sei es durch sociale Stellung oder durch Tugend und Verdienst Ausgezeichneten, angenommen; und dann wird die nach dem Tode des Leibes zwar noch fortdauernde Seele darum noch nicht überhaupt für unsterblich gehalten, sondern sie kann nach der Meinung der Wilden recht wohl auch ihrerseits noch zu Grunde gehen, im Kampfe fallen, von der Keule des Todtenrichters zerschmettert werden, von der Todtenbrücke in den Abgrund hinabstürzen und sonst verunglücken. Das daß aber der unmittelbaren Fortdauer nach dem Tode steht dem Wilden mit der Gewißheit eines sinnlichen Augenscheins fest; er sieht beim Sterbenden den Athem, der ihm das Leben, die Seele bildet, entfliehen: wohin, fragt er, ist dieselbe gegangen? Dann sieht er im Traum oder bei lebhafter Einbildung und Vision auch am hellen Tag den Todten wieder lebendig vor sich, mit derselben Objektivität, die sonst die Wahrnehmungen des Wirklichen haben: wie sollte er also (der sich auf psychologische Erklärung solcher Phänomene

*) Die Belege zum Folgenden finden sich in Menge bei Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, Tylor, Anfänge der Cultur, II, und sonst in religions- und kulturgeschichtlichen Werken.

ja nicht versteht) an der Wirklichkeit dieser Erscheinung d. h. an dem Fortleben der ihm im Traum erschienenen Seele zweifeln?

Was den Aufenthaltsort der fortlebenden Seelen betrifft, so ist die naivste Vorstellungsweise ohne Zweifel die, welche die Seelen bei den Begräbnißstätten des Leibes oder in den Wohnorten ihres Lebens weilen läßt. Mit letzterem hängt die Verehrung der Manen und Penaten, die man als gegenwärtig und im Hause wohlthätig waltend dachte, zusammen. Wo man hingegen von der Gegenwart der Geister der Verstorbenen mehr üble als wohlthätige Folgen erwartet oder überhaupt von ihrer allzu großen Nähe sich unheimlich berührt und abgestoßen fühlt, sucht man sie vom Wohnort der Lebenden fernzuhalten; zu dem Zweck verlassen manche Wilde die Hütte, wo Eines verstorben ist, um sie dessen Geist zu alleiniger Behausung zu überlassen; oder, wo dieses Manöver sich als zu luxuriös verbieten würde, treffen sie Anstalten, um dem Geist die Rückkehr in das alte Haus zu verlegen, indem sie z. B. die Leiche nicht zur Thüre, sondern zum Fenster hinausschaffen, ihr einen Feuerbrand nachwerfen, einen Eimer Wasser nachgießen u. dgl. — wovon sich noch bei Culturvölkern manche Ueberbleibsel in abergläubischen Bräuchen erhalten haben. Indem man ferner auch die abgeschiedene Seele noch in gewisser sympathischer Beziehung zum Leichnam denkt, glaubt man ihre Ruhe bedingt durch das friedliche und ordentliche Beigesetztsein des Leichnams, daher die Seelen Solcher, deren Leib unbestattet geblieben, ruhelos umgehen müssen. Es ist dies eine der verbreitetsten Vorstellungen aller Völker, die Culturvölker hiervon keineswegs ausgenommen. Wie innig oft die Beziehung zwischen der Seele und ihrem bestatteten Leibe vorgestellt wird, dafür zeugt besonders deutlich die so häufige Sitte der Todtenmahle, die man für den Todten am Grabe aufstellt, in's Grab mitgiebt, hier und da auch periodisch erneuert. Bei Chinesen und Hindu's besteht diese Sitte noch fort als förmlicher Opferkultus für die Seelen der Vorfahren. Und vielleicht sind die christlichen Liebesmahle über den Gräbern der Märtyrer, sowie die Bräuche des Allerseelentages als Ueberbleibsel derartiger alter Sitten und Vorstellungen zu betrachten.

Halten sich auch die Seelen noch gern und oft an irdischen Orten auf, so ist doch nach allgemeinem Glauben ihre eigentliche Wohnung nicht mehr hier, sondern in einem „Jenseits". Der Ort dieses

Jenseits, der Weg dahin, die Gefahren der Reise und die dort anzutreffenden Zustände bilden eines der ergiebigsten Themen der Mythologie aller Religionen. Die Kunde von allen diesen Dingen wird gewöhnlich entweder einfach auf göttliche Offenbarung oder episch detaillirter auf die Schilderungen solcher Götter oder Heroen, welche zeitweise Besuche in der Unterwelt gemacht haben, zurückgeführt. Bekannt sind aus der griechischen Mythologie die Hadesfahrten des Dionysos, Orpheus, Herakles und Odysseus; neuerdings haben sie ihr höchst interessantes Pendant gefunden an der Höllenfahrt der assyrischen Istar,*) mit welcher auch das finnische Epos „Kalewala" vom Besuche Wainamonens im Todtenlande Mana verglichen werden mag. Mit Recht hat man den Ursprung aller derartigen Höllenfahrts-Sagen im Sonnenmythus gefunden;**) die Sonne selbst ist der himmlische Held, der alltäglich in's Land des Dunkels hinabsinkt und wieder zum Lande der Lebenden siegreich zurückkehrt. Damit hängt es zusammen, daß der Ort des Jenseits fast durchweg theils ein irdischer Ort im Westen, gewöhnlich eine ferne Insel oder Bergeshöhe, theils die unterirdische Tiefe ist. Die „Inseln der Seligen", die aus der griechischen Mythologie bekannt sind, haben ihre Analogieen vielfach auch in der sonstigen Mythologie, z. B. in den Legenden der Polynesier. Noch häufiger aber, als der oberirdische Westen, ist doch die unterirdische Region der eigentliche Ort des Jenseits. Neben dem optischen Schein des Hinabsinkens der Sonne unter die Erde wird dabei ohne Zweifel die Bestattung der Leichen das psychologische Motiv gebildet haben: der griechische Hades, römische Orkus, hebräische Scheol, germanische Niflhel, finnische Mana u. s. w. sind alle wesentlich die vorstellungsmäßige Erweiterung der Grabestiefe zu einem in der Tiefe befindlichen allgemeinen Versammlungsort der Verstorbenen. Bei dieser natürlichen Entstehungsweise der Vorstellung von der Unterwelt begreift es sich auch ganz wohl, daß dieselbe ursprünglich ganz sittlich indifferent, ohne Unterschied des Looses der Guten und Bösen, als allgemeines Behältniß der Seelen allzumal vorgestellt wurde. Erst allmälig, als sich mit der Idee des Jenseits die der sittlichen Vergeltung verknüpfte, hat sich dann auch das anfangs indifferent graue

*) Uebersetzt und erklärt von Eberhardt Schrader, Gießen 1874.

**) Tylor, a. a. O. II. S. 47.

Einerlei der Unterwelt differenzirt in einen lichten Aufenthalt der Seligen und einen dunklen Kerker der Unseligen: so unterschied dann z. B. der Grieche vom allgemeinen neutralen Hades den speciellen Strafort Tartaros und den speciellen Lohnort Elysium, der Jude vom allgemeinen Scheol die Gehenna (Hölle) und das Paradies oder den Schooß Abrahams, und auch sonst theilte sich das Jenseits in ein besseres und ein trauriges Land, welche durch eine Kluft geschieden sind, über welche die verhängnißvolle Brücke führt. Dabei wird der Ort der Seligen oft in überirdischen Lichtregionen, in den Himmel als den speciellen Aufenthaltsort der seligen Götter und Geister verlegt. Diese Vorstellungsweise war namentlich der Lichtreligion der alten Arier eigen, wie aus einem schönen Hymnus der Veden hervorgeht:

„Wo das ewge Licht entspringt, wo die Sonne ewig strahlt,
In der Unvergänglichkeit, dort, o Götter, laßt mich sein!
Wo König Waiwasvata herrscht, in des Himmels Heiligthum,
Wo die mächtigen Wasser sind, dort laß mich unsterblich sein!
Wo der dritte Himmel ist, wo das Leben ewig frei,
In der Welten Mittelpunkt, dort laß mich unsterblich sein!
Wo der Wünsche End und Ziel, wo die Sonne herrlich strahlt,
Wo nur Lust und Freiheit ist, dort laß mich unsterblich sein!
Wo da Lust und Seligkeit, wo da Freud und Wonne wohnt,
Wo ein jeder Wunsch verstummt, dort laß mich unsterblich sein!"

Auch bei den Persern ist der Himmel der Ort der Guten, wohin sie über die Brücke des Gerichts eingehen, während die Bösen, die nicht über diese Brücke gelangen können, in den Abgrund der Hölle fallen. Die Germanen dachten sich den Göttersaal Walhalla, wohin die Edlen eingehen, im Himmel, während das gemeine Volk zu Thor in die Unterwelt kommt. Das „Paradies" oder den Schooß Abrahams der späteren jüdischen Eschatologie haben wir ebenfalls ohne Zweifel im Himmel zu suchen, wo ja auch der Lohn für die Gerechten niedergelegt ist und woher das „Himmelreich" auf die Erde herabkommt. Freilich tritt in der jüdischen Eschatologie dieses himmlische oder obere Jenseits stark zurück hinter das zeitliche Jenseits des zukünftigen irdischen Messiasreiches. Dagegen ist im Hellenismus die obere, himmlische Welt, die Region der reinen immateriellen Seelen um so entschiedener als Schauplatz der Vollendung betont worden, je weniger man hier für Auferstehung und irdisches Messiasreich Sympathie fühlte. Ebenso ist in der christlichen Eschatologie, je mehr der Chi-

liasmus zurücktrat, desto mehr der Himmel als Ort der Seligkeit und der definitiven Vollendung betrachtet worden, wovon unten des Näheren zu reden sein wird.

Damit sind wir schon zu der weiteren Hauptfrage gekommen: dem Zustand der Seelen im Jenseits. Derselbe wird bald mehr als einfache Fortsetzung des Diesseits, bald als Abrechnung, Ausgleichung und Vergeltung für das Diesseits gefaßt. Die Fortsetzung erscheint bald als unerfreulicher trüber Nachklang einer besseren weil lebensvolleren und reicheren Wirklichkeit, als Schattenbild des Erdenlebens. Dies haben wir oben als die althebräische Vorstellungsweise kennen gelernt und ganz dieselbe finden wir bei den homerischen Griechen; ein Achilleus möchte lieber Tagelöhner auf Erden als König unter den Schatten der Unterwelt sein. Bald ist aber auch das Jenseits das Ideal des Erdenlebens, die Erfüllung aller Wünsche, Aufhebung aller Mängel und Nöthe, Verewigung aller Glückseligkeit. Und dies scheint die häufigere Anschauungsweise bei Natur- und Culturvölkern der verschiedensten Zonen und Religionen zu sein, wobei übrigens die konkreten Züge, in welchen das Ideal gezeichnet wird, natürlich höchst verschiedenartig je nach Geschmack und Bildung sich gestalten. So hofft z. B. der frierende Grönländer im Jenseits beständigen Sommer und ewig heiteren Sonnenschein zu finden, gutes Wasser, Ueberfluß an Fischen und Vögeln, Fischottern und Rennthieren, die sich willig fangen lassen oder auch gleich lebendig im Kessel bratend sich vorfinden. Die Nordgermanen hoffen sich in Walhalla jeden Morgen aufs neue an Kampf zu erfreuen, wobei es zwar auch wieder Wunden und Tod gebe, nur aber, daß die Gefallenen jeden Abend wieder lebendig werden und Alle zusammen, Sieger und Besiegte an Odhin's Tafel von dem Eber essen und das Bier und Meth trinken, welche allabendlich aufgezehrt, am nächsten Tage wieder neu dasein werden. Der gläubige Moslem hofft im Jenseits auf Lagern von Gold und Elfenbein zu ruhen, bedient von wunderschönen und ewig jungen Schenkmädchen, mit Getränken sich labend, die voll Geist sein und doch weder Rausch noch Kopfweh erzeugen werden, dazu Früchte dornloser Bäume und Fleisch der seltensten Vögel verspeisend. Im geraden Gegentheil hierzu kann der asketische Buddhist sich auch den Himmel nicht als Paradies exquisiter Sinnenfreuden denken, sondern als Stufenreihe immer mystischerer

Verzückung, die zuletzt in das Nirwana übergehe, wie die irdische Ekstase in Ohnmacht. Der disputirlustige Rabbi aber, ebenso wie auch der dialektische christliche Philosoph Origenes stellen sich die Himmelsfreude als akademisches Disputatorium und Collegium vor, wo immerzu fortgelernt und weiter philosophirt werde; wohingegen die kontemplative Mystik des Christenthums vom Evangelium Johannis an durch die ganze Scholastik hindurch die Seligkeit in die unverwandte Anschauung Gottes setzt.

Ist nun aber das Jenseits nach allen diesen Anschauungen das idealisirte Diesseits, so ist es ein sehr naheliegender Gedanke, daß dieselbe Tüchtigkeit, welche im Diesseits schon Anerkennung und Auszeichnung bewirkt, auch im Jenseits nicht nur ebenso im Werthe stehen, sondern noch viel mehr nach Verdienst gewürdigt und durch entsprechende auszeichnende Stellung belohnt werden müsse. Mittelst dieser einfachen Ideenassociation knüpft sich an die bloße Fortsetzungstheorie die Vergeltungstheorie vom Jenseits an. Dabei versteht es sich nur wieder von selber, daß der Maßstab, nach welchem man sich das jenseitige Geschick normirt dachte, ursprünglich noch nicht in der reinen innerlichen Moral lag, sondern in der äußeren Tüchtigkeit, besonders also in verdienstlichen Leistungen für das Gemeinwesen. So ist es namentlich bei mannhaften Naturvölkern, wie den alten Germanen, Indianern, Azteken, Arabern, ein häufig wiederkehrender sinniger Gedanke, daß der Heldentod des Mannes auf dem Schlachtfelde und des Weibes im Kindbette den Anspruch auf die jenseitige Glückseligkeit gewähre. Vertiefte sich dann weiterhin die moralische Beurtheilung des Menschen vom Maßstab des Werthes einzelner tüchtiger Leistungen zu dem der allgemeinen persönlichen Tugend oder Untugend, so wurde also von diesem sittlichen Werth der Einzelnen das jenseitige Loos abhängig gedacht. Während auf Erden Gute und Böse durch einander gemischt sind und an den Gütern und Uebeln der Welt gleichmäßig, ohne genaue Rücksicht auf innere Würdigkeit, Antheil haben, soll im Jenseits dann eine Scheidung beider Classen und eine Richtigstellung des äußern Ergehens Aller entsprechend ihrem inneren Werth stattfinden. Dieser Grundgedanke hat sich öfters in die Sage von der gefährlichen Todtenbrücke gekleidet, welche über den Todtenfluß oder Höllenabgrund führe und über welche die Guten glücklich hinübergelangen, während die Bösen

herabstürzen. Sofern diese bei den verschiedensten Völkern auch der neuen Welt in analogen Zügen wiederkehrende Sage ihren natürlichen Grund ohne Zweifel in dem Regenbogen hat, der dem kindlichen Auge eine Wunderbrücke vom Diesseits zum himmlischen Jenseits zu bilden scheint, so ist sie eines der ansprechendsten Beispiele dafür, wie an naive Naturmythen sich höhere Ideen einer sittlich-religiösen Weltanschauung anknüpfen, wie jene die Form bilden, in welcher dieser ideale Gehalt dem kindlichen Weltbilde sich einfügt. — Zur frühesten Ausbildung ist die Lehre von der jenseitigen Vergeltung bei den Aegyptern gekommen, wo sie von großer Bedeutung für Sitte und Sittlichkeit des Volkes wurde. Die Seelen haben nach ägyptischer Vorstellung, sobald sie den Leib verlassen, vor Osiris und den 42 Todtenrichtern zu erscheinen und werden hier nach dem priesterlichen Gesetzbuch, welches daher den Namen des Buchs der Todten führt, inquirirt. Sie müssen das Bekenntniß ablegen können: daß sie keinem Menschen wissentlich Böses zugefügt, nichts Falsches vor dem Richterstuhl der Wahrheit gesagt, nichts Gottloses gethan, dem Arbeiter nicht über sein Tagewerk zugemuthet, den Diener nicht bei seinem Herrn verleumdet, nicht gemordet, Niemand betrogen, die Landesmaße nicht verändert, die Götterbilder nicht beschimpft, kein Stück der Todtenbinden entwendet, keinen Ehebruch begangen, dem Munde der Säuglinge die Milch nicht entwendet, keine wilden Thiere auf die Weide gejagt, keine heiligen Vögel gefangen haben: „Ich bin rein, bin rein, bin rein!“ Wird dies richtig befunden, so gehen die Seelen in das strahlende Licht des Himmels, andernfalls in den düstern im Westen gelegenen Hades. — Im griechischen Volksglauben traten zwar in die allgemeine Hadesvorstellung allmälig auch einzelne Züge sittlicher Vergeltung, doch nur für hervorragende Ausnahmefälle im Guten oder Schlimmen: wie für die gottgeliebten Helden die seligen Gefilde des Elysiums reservirt sind, so müssen die heroischen Verbrecher vor dem Richterstuhl des Minos und Rhadamantos erscheinen und werden zu den Strafen des Tartaros verdammt; hingegen der ordinäre Mittelschlag bleibt ohne Gericht und Vergeltung dem Traumleben des Hades überlassen. So wenigstens nach dem allgemeinen Volksglauben. In dem Mysterienkultus dagegen hat sich aus der Analogie des Naturlebens eine höhere Ansicht vom jenseitigen Geschick der Seelen gebildet und unter symbolischen Formen ausgedrückt. Und zwar war den

orphiſchen Myſterien, wie oben geſagt wurde (S. 689), die Lehre von der Seelenwanderung eigen, den eleuſiniſchen dagegen die Hoffnung auf ein ſeliges Leben in Gemeinſchaft der Götter, das den durch die heiligen Weihen Gereinigten beſtimmt ſei. „Selig, wer nicht unter die Erde geht, ohne Jenes (die eleuſiniſchen Weihen) geſchaut zu haben; er kennt des Lebens Ziel und deſſen von Zeus verliehenen Anfang!“ ſagt Pindar; dieſe Geweihten werden nach ihm ein mühelos ſeliges Leben im Hades bei hohen Göttern (der Unterwelt) führen, während die Andern ein unerbittliches Gericht erwartet.*) Ebenſo ſagt Plato (im Phädon): „Wer ungeweiht und ungereinigt in den Hades kommt, wird im Koth liegen, wer aber geweiht und gereinigt dahin kommt, wird bei Göttern wohnen“. Und Sophokles preiſt nach einem bei Plutarch erhaltenen Fragment „dreimal ſelig die Sterblichen, welche, nachdem ſie dieſe Weihen geſchaut, zum Hades wandeln; ihnen allein iſt dort Leben bereit, den Andern nur Unheil!“

In dieſer Myſterienlehre iſt die Quelle zu ſuchen, aus welcher auch die griechiſche Philoſophie urſprünglich ihre Theorien vom Jenſeits geſchöpft hat. Daß die pythagoräiſche Seelenwanderungslehre von den Orphikern herſtamme, wurde ſchon oben bemerkt, in einem inneren Zuſammenhang mit ihrem philoſophiſchen Syſtem ſteht ſie kaum. Dagegen iſt ein ſolcher bei Heraklit nicht zu verkennen; dieſelbe Wanderung nach unten und nach oben, welche ſeine Weltſeele in der Entfaltung zur Welt und Zurückkehr in die Einheit durchmacht, haben nach ihm auch die einzelnen Seelen mitzumachen; in ihrer Verbindung mit dem materiellen Leib, in welchen ſie aus einem höheren Daſein hereintritt, iſt die Seele dem wahren göttlichen Leben, ihrem Urſprung, entfremdet, erſt mit der Ablegung dieſer ihrem göttlichen Weſen unangemeſſenen Hülle kehrt ſie in das reinere Leben der Götter (Dämonen) zurück; darum nennt Heraklit die Menſchen ſterbliche Götter, die Götter unſterbliche Menſchen und unſer Leben den Tod der Götter, unſern Tod ihr Leben.**) — Dieſe Ideen ſind dann in der platoniſchen Philoſophie in einer für die folgende Geſchichte grundlegenden Weiſe ausgeführt und aus dem Zuſammenhang des idealiſtiſchen Syſtems begründet worden. Plato war der

*) Vgl. Nägelsbach, nachhomer. Theologie, S. 398—407.

**) Zeller, Geſchichte der griechiſchen Philoſophie 1, S. 580.

Erste, welcher die Unsterblichkeit der Seele zusammen mit ihrer Anfangslosigkeit oder Präexistenz wissenschaftlich zu beweisen versuchte. Seine Beweise, wie er sie im Phädon ausführt, sind von dreierlei Art: Zunächst (Cpp. 15—17) zeigt er aus dem Begriff des Werdens und Vergehens überhaupt, daß dasselbe immer ein Hervorgehen aus Entgegengesetztem und Uebergehen in Entgegengesetztes, also ein Umschlagen oder Wechseln entgegengesetzter Zustände an einer beharrlichen Substanz sei; solche wechselnde und aus einander hervorgehende Zustände der Seele seien Wachen und Schlafen, Leben und Tod; gehe nun das Leben ebenso aus dem Tod wie das Wachen aus dem Schlafen hervor, so sei also im einen wie im andern dieser wechselnden Zustände die Seele selber das beharrlich Existirende. Sodann (Cpp. 18—22) zeigt er aus der Entstehung des Wissens, der allgemeinen Begriffe, des geistigen Bewußtseins, daß dasselbe nur als Wiedererinnerung an früher schon besessene Vorstellungen zu begreifen sei, sonach ein früheres Dasein voraussetze. Endlich (Cpp. 25—56) reflektirt er auf das Wesen der Seele selbst und zwar zunächst auf ihren specifischen Unterschied vom, ja Gegensatz zum Körper, sofern sie zu den unsichtbaren, einfachen, unauflöslichen, kurz zu den übersinnlichen oder göttlichen Wesen gehöre, wie sie ja auch die Oberherrschaft über den Leib besitze und diese in ihrer sittlichen und philosophischen Erhebung über die Sinnlichkeit thatsächlich bewähre. Er folgert daraus zunächst im Allgemeinen die Wahrscheinlichkeit, daß sie nicht das Loos des von ihr so wesentlich verschiedenen Leibes im Tode zu theilen haben werde, sondern ihn überdauern und in einen ihrer sittlichen Würdigkeit entsprechenden Zustand eingehen werde. Wie aber, wirft er dann ein, wenn die Seele etwa nur die Harmonie des Leibes wäre, müßte sie dann nicht mit dessen Zerstörung so gut vergehen, wie die schönste Harmonie der Töne mit der Zerstörung der Saiten, auf der sie beruhte? Die Widerlegung dieses Einwurfes führt ihn auf die Spitze der Beweisführung (Cpp. 42 ff.). Er weist zunächst darauf hin, daß die Seele schon darum nicht blos die Harmonie des Leibes sein könne, weil sie dann von ihm abhängig sein müßte, während sie doch thatsächlich ihm gegenüber die selbständige und beherrschende Macht sei. Dann aber (Cp. 45) geht er zurück auf das allgemeine Wesen der Ideen, zu welchen auch die Seele gehöre: wie jede Idee schlechthin sich selbst gleichbleibe und ihr Gegen-

theil wie alle Veränderung von ſich ausſchließe, ſo auch die Seele: ſie iſt ihrem Begriff, ihrem Weſen nach eins mit dem Leben ſelbſt, kann alſo nicht dem Gegentheil ihres Weſens, dem Tode, Zutritt verſtatten, es muß alſo ſchon zu ihrem Begriffe gehören, unvergängliches Leben zu ſein. Weiterhin giebt dann Plato im ſelben Zuſammenhang eine ſehr eingehende Topographie des Jenſeits, von der ſchwer zu ſagen ſein wird, wieviel darin ſymboliſch-mythiſch, wieviel eigentlich und ernſtlich gemeint ſein mag (nur, daß das Ganze bloße uneigentliche Symbolik ſei, glaube ich nicht). Dann ſchildert er die verſchiedenartigen Schickſale der Seelen (Cp. 62). Die Guten und die Böſen werden geſchieden; die, welche ein mittelgutes Leben geführt, kommen für eine beſtimmte Friſt über den Acheron in die Unterwelt, wo ſie Reinigungen und Büßungen für Uebelthaten wie Belohnung für Gutthaten zu erfahren haben. Die völlig heilloſen Uebelthäter werden in den Tartaros geworfen, von welchem ſie nie wieder herauskommen; die ſich zwar ſchwer vergangen haben aber doch noch Hoffnung auf Beſſerung geben, kommen mindeſtens auf ein Jahr in den Tartaros, dann können ſie aus demſelben wieder loskommen, ſobald ſie für ihre Miſſethaten die Verzeihung der Beleidigten zu erlangen vermögen. Die aber ein ausgezeichnetes frommes Leben geführt, die werden (alsbald) von dem unterirdiſchen Gefängniß befreit und kommen in reine Behauſungen (Leiber) auf der Erde; diejenigen wieder unter ihnen, welche ſich genügend durch Philoſophie gereinigt, leben fortan gänzlich leiblos in noch viel ſchöneren (überirdiſchen) Wohnungen, welche näher zu beſchreiben ſchwer wäre. Hiernach nimmt Plato ein dreifaches Schickſal der Verſtorbenen an: für die ganz Schlechten ewige Strafe im Verdammungsort der Tiefe Tartaros, für die ganz Gereinigten und zur höheren (philoſophiſchen) Tugend Emporgeſtiegenen ewige Belohnung in der leibloſen Exiſtenz einer höheren, ätheriſchen Welt; für den Mittelſchlag aber zunächſt eine je nach Umſtänden längere oder kürzere Reinigungszeit im Hades (mit zeitweiſer Verſchärfung des Arreſtes im Tartaros), nach deren Ablauf Rückkehr der Seelen in irdiſche Leiber zu neuem Erdenwallen erfolgt. Von dieſer Metempſychoſe handelt noch näher eine frühere Stelle des Buchs (Cpp. 30 ff.), welche übrigens mit der ſoeben beſprochenen darin nicht übereinſtimmt, daß ſie die am Sinnlichen feſthängenden Seelen aus Furcht vor dem Hades auf

der Erde zurückbleiben und in der Nähe ihrer Gräber so lange umherirren läßt, bis sie durch die Begierde nach der Sinnlichkeit wieder an Leiber gefesselt werden. Diese Leiber werden entsprechen ihrem charakteristischen Hang: die Lebemenschen kommen in Leiber von Eseln und ähnlichen Thieren; die Gewaltthätigen in solche von Wölfen, Habichten und Geyern; die welche die bürgerliche, aus Sitte und Uebung entstehende Rechtschaffenheit ohne Philosophie gepflegt haben, werden zu Bienen, Wespen oder Ameisen und ähnlichem zahmem und geselligem Gethier, oder auch wieder zu Alltagsmenschen. In das Geschlecht der Götter (der himmlischen Seligen) aber gelangen nur die, welche als wahre Philosophen die Eitelkeit der irdischen Güter, der Fleischeslust wie der Hoffahrt, erkannt und sich aller solcher Begierden entschlagen haben. „Darum ziemt es sich denn, Alles zu thun, um im Leben der Tugend und Einsicht theilhaftig zu werden, denn schön ist der Preis und die Hoffnung groß!“ (62, C.) — Von dieser Eschatologie des Phädon weicht die ältere des Phädrus und der Republik mehrfach ab; hiernach dauert der jenseitige Zwischenzustand vor der Wiederverleiblichung für alle Seelen die gleiche Zeit von 1000 Jahren: während dieser Zeit machen die Guten ihre Wanderung durch himmlische Regionen voll seliger Anschauungen, die Bösen hingegen durch unterirdische Oertlichkeiten voll Grauen und Leiden; für jede Missethat müssen sie zehnfache Buße leiden. Nach Ablauf dieses 1000jährigen Zwischenzustandes beginnt eine neue Periode des Lebens in irdischen Körpern, welche die Einzelnen sich selber zu wählen haben, so daß also ihr ganzes ferneres Erdenloos kein bloßes Geschick, sondern die Folge ihrer freien Wahl ist: „die Schuld liegt am Wählenden, der Gott ist schuldlos“ (Rep. X, 15). Vom Privilegium der Philosophen auf beständige leibloſe Seligkeit ist hier keine Rede.

Mit Plato's Dualismus und Idealismus ging auch seine Lehre von der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seelen in den alexandrinischen Hellenismus über. Sie findet sich im alexandrinischen Buch der Weisheit und bei Philo, nicht minder bei den unter helleniſchem Einfluß stehenden Essenern. Hier tritt überall an die Stelle der sonstigen jüdischen Auferstehungslehre die leibloſe Unsterblichkeit in einem Jenseits, das sich in einen himmlischen Ort der Seligen und eine Hölle für die Gottlosen theilt: von der Seelen-

wanderung, welche Plato (im Phädon wenigstens für den Mittelschlag) nach Ablauf der jenseitigen Vergeltung in Aussicht stellte, findet sich bei Philo nur eine schwache Spur; die wesentliche eschatologische Hoffnung ist im Hellenismus durchweg auf die Befreiung der Seele vom Gefängniß des Leibes, ihre Erhebung zum Aether und zur bleibenden Gemeinschaft mit den reinen seligen Geistern gerichtet.*) Diese hellenistische Eschatologie hatte durch die Vermittelung des Essenismus unzweifelhaft auch den allgemeinen jüdischen Volksglauben zur Zeit Jesu beeinflußt. Denn abgesehen von dem an die Auferstehung geknüpften allgemeinen messianischen Endgericht gehörte auch eine unmittelbar an den Tod sich knüpfende jenseitige Vergeltung in Hölle (Gehenna) und Paradies oder „Schooß Abrahams" zu den stehenden Elementen der volksthümlichen Eschatologie, wie dies u. A. besonders klar hervorgeht aus dem biblischen Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16) sowie aus der ebenfalls der Lucas-Ueberlieferung (23, 43) angehörigen Verheißung Jesu für den Mitgekreuzigten: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein." Da jedoch im eigentlichen Judenthum, wie es im Pharisäismus am bestimmtesten vertreten war, nach wie vor die wesentliche Hoffnung auf die irdische Vollendungszukunft des Messiasreiches gerichtet blieb, so konnte jene Vergeltung im Jenseits nur als vorläufiger Zwischenzustand bis zur allgemeinen Auferstehung und Gerichtsentscheidung gelten.

Dieselben beiden Strömungen, die wir also kurz als die specifisch jüdische und die hellenistische bezeichnen können, verbinden sich nun auch in der christlichen Eschatologie, die daher je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors einen mehr realistischen oder mehr idealistischen Charakter trägt. In der urchristlichen und auch von Paulus noch wesentlich getheilten Eschatologie bildet den Hauptpunkt die Erwartung der baldigen sichtbaren Wiederkunft Christi auf Erden zur Aufrichtung seines messianischen Reiches, das bald mehr bald weniger sinnlich vorgestellt, im Allgemeinen immerhin nach dem alttestamentlichen theokratischen Ideal gedacht wurde. Aber eben darum, weil dieses Messiasreich vermöge seiner jüdischen Grundform

*) Vgl. Philo: de somniis I, 22 (M. 642). Buch der Weisheit, Cap. 3. 8, 20. Ueber die Essener: Josephus B. J. II, 8, 11.

sich noch nicht mit der Idee der unbedingten ewigen Vollendungszukunft decken konnte, wurde es von dieser noch unterschieden und ihr als blos vorläufiger, interimistischer Zustand eines Vorgenusses der ewigen Seligkeit in irdischer Siegesherrlichkeit vorausgestellt. So entstand die dem ganzen Urchristenthum (einschließlich des Paulus) eigene Vorstellung jenes der Weltvollendung vorausgehenden irdischen Reiches Christi von beschränkter Zeitdauer, welche die Apokalypse auf 1000 Jahre fixirt hat, daher der Name: tausendjähriges Reich oder Chiliasmus. Damit zerlegten sich dann auch die Auferstehung und das Gericht, welche schon nach jüdischer Anschauung die Eröffnungsakte des Messiasreiches bilden sollten, in zwei, durch eben jene (1000jährige) Erdenherrschaft Christi von einander getrennte Auftritte; wie denn sowohl die Apokalypse als der Apostel Paulus von einer doppelten Auferstehung reden, einer partiellen am Anfang und einer allgemeinen am Ende des sichtbaren Erdenreiches Christi.*) Je mehr nun aber die Vorstellung dieses Erdenreiches sich vergeistigt, wie dies bei Paulus der Fall ist, desto mehr fließt es inhaltlich in eins zusammen mit der unsichtbaren Herrschaft Christi im Geist der Gemeinde; denn die fortgehende Ueberwindung der gottfeindlichen Mächte, welche Paulus als Inhalt und Zweck der sichtbaren Herrschaft des wiedergekommenen Christus bezeichnet, vollzieht sich ja auch schon in der Gegenwart als der fortwährende Kampf des christlichen Geistes mit der Welt in und außer der Gemeinde. Ist sonach schon in der paulinischen Theologie das 1000jährige Reich Christi wesentlich nichts anderes mehr als die jüdisch-supranaturale Anschauungsform für die weltüberwindende Herrschaft des Christusgeistes in und mittelst der Gemeinde: so liegt es ganz in der Consequenz dieser Richtung, wenn die johanneische Theologie das irdische Weltreich des sichtbar wiedergekommenen Christus vollends ganz fallen läßt und dasselbe einestheils in die stete Gegenwart des in seinem Geiste wiedergekommenen Christus und anderentheils in die vollkommene Liebeseinheit der vollendeten Gemeinde mit Christus und Gott in der ewigen Seligkeit resorbirt; welches beides überdies wieder unter sich nur sehr fließend unterschieden wird.

---

*) Apokal. 20, 1 ff., 1. Cor. 15, 23–28; vgl. zum Obigen die weitere Ausführung in meinem „Paulinismus", S. 256 ff.; auch die treffliche prägnante Zeichnung der neutestamentlichen Eschatologie in Biedermann's Dogmatik, §§ 315–330.

Wesentlich dem Einfluß des 4. Evangeliums nebst den veränderten Zeitverhältnissen überhaupt ist es zuzuschreiben, daß vom dritten Jahrhundert an die kirchliche Erwartung des chiliastischen Weltreiches Christi mehr und mehr verblaßte; je mehr die Christenheit von ihrer anfänglichen Weltflucht abkam, je fester sie sich in der Welt häuslich einzurichten, je sicherer sie die Welt durch die Macht ihres kirchlichen Geistes thatsächlich zu beherrschen begonnen, desto mehr entschwand Interesse und Glaube an ein supranaturales chiliastisches Christusreich im Unterschied von dem in der Kirche schon realisirten Gottesstaat; und so geschah denn bald, daß die Vorstellung, in welcher das Urchristenthum als in seinem wahren Element gelebt und geschwärmt hatte, von der katholischen Weltkirche direkt als jüdische Ketzerei verdammt wurde, wie sie denn auch fortan nie in der kirchlichen Dogmatik Eingang fand; einer der instruktivsten Punkte für die Wandelung des religiösen Bewußtseins einer Gemeinde.

Um so bestimmter hat dagegen die Kirche an dem letzten Akte des urchristlichen Weltvollendungsdramas festgehalten, der sich durch allgemeine Auferstehung aller Menschen, allgemeines Weltgericht, Verdammung der Gottlosen, beziehungsweise Aller, die überhaupt nicht oder nicht wahrhaft Christen sind, Beseligung der Frommen, beziehungsweise der wahren Christen, vollzieht und den definitiven Abschluß der Zeit zur Ewigkeit bildet. Der Ort der Verdammten wird die Hölle sein, deren Strafen man sich meistens, mit Ausnahme einzelner Idealisten wie des darob verketzerten Origenes, als ewig fortdauernde sinnliche Martern dachte — eine Vorstellung, die, durch Wort und Bild dem Volksbewußtsein tief eingeprägt, zwar sicher ein wirksames pädagogisches Zuchtmittel zur Bändigung und Sittigung der rohen Naturvölker gewesen sein wird, andererseits freilich auch gerade wieder mitschuldig sein mochte an jener unnatürlichen Abstumpfung und grausamen Verhärtung des Gemüthes, welche durch ein halbes Jahrtausend hindurch in den Ketzer- und Hexenprozessen, diesem Schandfleck der christlichen Geschichte, zur häßlichen Erscheinung gekommen ist. Auch daß als genügender Grund für die ewige höllische Verdammniß schon das einfache Nichtchristsein gilt, was zwar weder in der Schrift noch in der Denkart der älteren griechischen Väter begründet, aber seit Augustin zum kirchlichen Glaubenssatz geworden ist, der auch noch in den protestantischen Bekenntnissen bekräftigt

wird: auch dies war ebensosehr Ausdruck wie hinwiederum mitwirkende Ursache des inhumanen kirchlichen Exklusivismus. — Den Ort der Seligen sah man in dem irdisch-himmlischen Jenseits, welches aus der Erneuerung und zugleich Verschmelzung des jetzigen Himmels und der jetzigen Erde hervorgehen soll; ob an diesem neuen Vollendungsschauplatz die himmlische oder irdische Seite, die übersinnlichen oder sinnlichen Züge überwiegen, hängt jedesmal davon ab, wie überhaupt der Zustand der Seligen näher vorgestellt wird. Und hierüber gingen die Ansichten in der Kirche von Anfang mannigfach auseinander. Auf der einen Seite die idealistische Vergeistigung des Jenseits, wie sie uns zumeist bei den Gnostikern des 2. Jahrhunderts, aber auch wesentlich, wenngleich nicht ausschließlich sondern neben der andern Seite, in der alexandrinischen Theologie des 4. Evangeliums und des Origenes, auch später bei einzelnen mystisch-spekulativen Theologen begegnet; da ist die Seligkeit wesentlich nur das Einssein mit Gott und Christo in Liebe und Erkenntniß, also eben das Ideal des schon gegenwärtigen christlichen Lebens, wobei die leibliche Auferstehung theils ganz ignorirt, theils doch nur als unwesentliches und einflußloses Anhängsel aus der traditionellen Sprachweise aufgenommen und mit möglichster Abstreifung des Sinnlichen fortgeführt wird. Auf der andern Seite die grob-sinnliche Vorstellung einer Auferstehung des fleischlichen Leibes bis auf Haut und Haar, Knochen und Gedärme — eine Vorstellung, welche über Paulus' gegentheilige Aeußerungen hinweg und auf die jüdisch-pharisäische Auferstehungslehre zurückging. Und dies wurde die allgemeine herrschende Kirchenlehre. Die mannigfachen Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche sich diese Theorie bei jedem näheren Eingehen auf das bestimmte Detail unvermeidlich verwickelte, wurden mit Hinweis auf die göttliche Allmacht und das menschliche Nichtwissenkönnen niedergeschlagen. Erst der Rationalismus hat die Auferstehung ganz aufgegeben, da der Mensch, wie Kant sagt, kein Interesse daran haben könne, einen Körper, den er schon im Leben nie recht lieb gehabt, in alle Ewigkeit mitzuschleppen. — Wie die alte Kirche schon das erste und wichtigste Stück der urchristlichen Eschatologie: das chiliastische Erdenreich Christi als judaisirenden Irrthum hatte fallen lassen, und sich auf die einmalige Auferstehung Aller zu ewigem Leben oder Tod beschränkte, so ließ der Rationalismus jetzt auch diesen letzten Rest aus

der jüdischen Eschatologie noch fallen und beschränkte sich auf die reine leiblose Unsterblichkeit des Hellenismus, machte also das, was bei der Kirche bisher nur als Zwischenzustand der einzelnen Seelen vom Tod bis zur Auferstehung gegolten hatte, jetzt zum bleibenden und einzigen jenseitigen Zustand.

Gewisse Ansätze zu dieser Wendung lagen doch schon von Anfang in der christlichen Eschatologie. Im Allgemeinen zwar war dem Urchristenthum der Zustand der einzelnen Seelen nach dem Tode im selben Maße von geringerem Interesse gewesen, je mehr die ganze Hoffnung auf die Wiederkunft Christi und Aufrichtung seines Reiches auf Erden koncentrirt war. Da die ersten Generationen dieses Ziel aller Wünsche selber noch zu erleben hofften, so reflektirten sie auf den Zustand der Verstorbenen unmittelbar nach dem Tode wenig oder ließen sich jedenfalls mit der Gewißheit genügen, daß die bis dahin Schlafenden im rechten Moment durch die Trompete des wiederkehrenden Herrn erweckt, rechtzeitig in sein seliges Reich eingehen werden, wie dies Paulus den Thessalonichern und Corinthern zur Beruhigung ihrer hierauf bezüglichen Bedenken zu wissen giebt.*) Als aber dem Apostel selbst die Möglichkeit, noch vor Eintritt der Wiederkunft Christi sterben zu müssen, immer näher trat und zur Wahrscheinlichkeit wurde, da genügte ihm offenbar jene Auskunft nicht mehr und er fand seine Befriedigung nur in dem Gedanken, daß er alsbald nach dem Abscheiden aus dem Leibe daheimsein werde bei Christus, und zwar, wie es scheint, umkleidet mit einem neuen ihm sofort bereit stehenden himmlischen Leibe von ähnlicher Lichtnatur, wie er den Leib des auferstandenen Christus sich vorstellte.**) Mit andern Worten: er denkt sich jetzt seinen Zustand nach dem Tode als die in's Ideale gesteigerte und von irdischer Schwachheit befreite Fortsetzung seines gegenwärtigen Christenlebens in der Gemeinschaft Christi oder Gottes. Da hierin doch schon die höchste Seligkeit gegeben sein muß, so ist hiermit eigentlich alles Weitere, was sich an Wiederkunft Christi und Auferstehung knüpfte, überflüssig oder doch für die persönliche Hoffnung bedeutungslos geworden. — Auch der aus alexandrinischen Kreisen stammende Hebräerbrief hat der „zu-

*) 1. Thess. 4, 13—18. 1. Cor. 15, 52.
**) 2. Cor. 5, 1—8. Phil. 1, 23. 3, 20 f.

künftigen Welt" der jüdischen und urchristlichen Eschatologie die „obere Welt", jene Heimath der reinen Geister und frommen Seelen nach Philo, untergeschoben, in welche der Einzelne unmittelbar nach seinem Tode eingeht, so daß also auch hier das jenseitige Schicksal im Wesentlichen schon gleich in dem auf den Tod folgenden Jenseits für den Einzelnen verwirklicht wird,*) also die hellenische Form der eschatologischen Hoffnung vor der hebräischen zum Uebergewicht gekommen ist. Noch entschiedener ist dies im Evangelium Johannis der Fall; nicht blos verheißt der zu seinem Vater gehende Christus den Jüngern (14, 2 f.), daß er in seines Vaters Hause, wo viele Wohnungen seien, ihnen eine Stätte bereiten wolle, um sie zu sich zu nehmen (offenbar sofort bei ihrem Hingang); sondern es wird auch das diesseitige Leben der religiösen Gottesgemeinschaft und die Seligkeit des Vollendungszustandes durchweg so ganz gleichartig geschildert und sogar mit denselben Ausdrücken bezeichnet (ζωὴ αἰώνιος) und fließt das eine so unmerklich in das andere über,**) daß man in diesem johanneischen Jenseits unmöglich etwas anderes sehen kann, als die durch den Tod des Leibeslebens nicht wesentlich veränderte sondern nur graduell noch gesteigerte Vollendung des menschlichen Geisteslebens in der Gemeinschaft Gottes. Hellenistisch ist dies insofern, als das „ewige Leben" hier aus dem zeitlichen Jenseits des künftigen Messiasreiches in das zeitlose Jenseits der stets gegenwärtigen übersinnlichen Welt umgebogen wird; gleichwohl deckt sich dies johanneische ewige Leben nicht ohne Weiteres mit der philonischen Idealwelt, sondern es verhält sich zu ihr ungefähr ebenso wie der johanneische religiöse Gottessohn Logos-Christus sich verhält zum philonischen metaphysischen Gottessohn Logos: beiderseits wird die metaphysische Abstraktion des Philosophen in der christlichen Anwendung erst mit dem lebendigen religiösen Inhalt erfüllt, wodurch sie zum reichen Ideal des wirklichen religiösen Selbstbewußtseins der Gemeinde erhoben wird. Und wie die philonische Idealwelt eigentlich dasselbe ist wie der Logos, nur dieser als Einheit, was sie als Vielheit: ebenso ist bei Johannes das eschatologische Ideal, die in Einheit mit Gott

*) Wie auch ausdrücklich das Gericht unmittelbar hinter den Tod des Einzelnen verlegt wird, Hebräer 9, 27.

**) Vgl. Joh. 5, 21—29. 6, 47. 50. 54. 58. 11, 25 f. und die Abschiedsreden Capp. 14—17 durchaus.

verklärte Gemeinde (17, 21—26), wesentlich dasselbe mit dem christologischen Ideal, die vollkommene Gemeinde der Gotteskinder nur die Entfaltung des Einen Gottessohns, sein mannigfach gegliederter einheitlicher Leib. Damit ist schon auch gegeben, daß dies johanneische „ewige Leben" ein ungleich tieferer und reicherer Begriff ist als die bloße Unsterblichkeit der Seele: es ist die intensive religiöse Lebensvollendung des endlichen Geistes in der Gottesgemeinschaft, welche schon gegenwärtig im Glaubensleben der Gotteskinder sich verwirklicht und welche kraft immanenter Vollkommenheit über das Zeitliche alles und so auch über den Tod von Anfang erhaben ist, von ihm also einfach gar nicht berührt wird. „Wer glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe, und wer lebet und glaubet, wird nimmermehr sterben; er hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen" (11, 25 f. 5, 24). In diesem Begriff der zeitlosen, intensiven Lebensvollendung ist der specifisch religiöse Kern der „Ewigkeit" auf's schärfste herausgehoben, und ebendamit sind alle besonderen eschatologischen Vorstellungen zu sekundärer Bedeutung herabgedrückt.

Diesem johanneischen Vorgang entspricht in der Neuzeit das analoge Verhältniß der spekulativen Philosophie zum Unsterblichkeitsglauben des Rationalismus. Während der letztere aus dem religiösen Ewigkeits- und Vollendungsglauben eben nur die zeitliche Fortdauer der Seele nach dem Tode herausgreift und damit den specifisch religiösen Werth dieses Glaubens theils gar nicht berührt, theils auch geradezu in irreligiösem eudämonistisch-selbstischem Sinne verkehrt, so hat die tiefere spekulative Philosophie von Anfang auf den eigentlich religiösen Kern der Ewigkeit, das Leben in Gott, als die Hauptsache hingewiesen, dem gegenüber das zeitliche Fortdauern zur nebensächlichen Frage wird, als welche es auch von den Meisten, gleichviel ob sie der bejahenden oder verneinenden Beantwortung zuneigen oder (wie Hegel) sich aller Beantwortung enthalten, durchgängig behandelt wird.

Am entschiedensten ist hierin Schleiermacher vorgegangen in dem bekannten Wort der „Reden": „Die Art, wie die meisten Menschen sich die Unsterblichkeit bilden und ihre Sehnsucht darnach erscheint mir irreligiös, dem Geiste der Frömmigkeit gerade zuwider, ja ihr Wunsch, unsterblich zu sein, hat keinen andern Grund, als die

Abneigung gegen das was das Ziel der Religion ist. Erinnert euch, wie diese ganz darauf hinstrebt, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählig verlieren sollen in's Unendliche, daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch soviel als möglich mit ihm eins werden sollen; sie aber sträuben sich hiergegen; sie wollen aus der gewohnten Beschränkung nicht hinaus, wollen nichts sein als deren Erscheinung und sind ängstlich besorgt um ihre Persönlichkeit; also weit entfernt, daß sie sollten die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über dieselbe hinauszukommen, sind sie vielmehr bange, wie sie sie mitnehmen werden jenseits dieses Lebens und streben höchstens nach weiteren Augen und besseren Gliedmaßen .. Das Leben, was sie erhalten wollen, ist ein nicht zu erhaltendes; denn wenn es ihnen um die Ewigkeit ihrer einzelnen Person zu thun ist, warum kümmern sie sich nicht ebenso ängstlich um das, was sie gewesen ist, als um das, was sie sein wird? und was hilft ihnen das vorwärts, wenn sie doch nicht rückwärts können? Jemehr sie verlangen nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, und über die sie nicht einmal Herren sind sie sich zu denken — denn wer kann den Versuch bestehen, sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen? — desto mehr verlieren sie von der Unsterblichkeit, welche sie immer haben können und verlieren das sterbliche Leben dazu, mit Gedanken die sie vergeblich ängstigen und quälen. Möchten sie doch versuchen, aus Liebe zu Gott ihr Leben aufzugeben! Möchten sie darnach streben, schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten, um im Einen und Allen zu leben! .. Das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens ist nicht jene Unsterblichkeit außer der Zeit und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion". Ueber dieser zeitlosen Ewigkeit des religiösen Bewußtseins scheint Schleiermacher die zeitliche Fortdauer der Persönlichkeit hier eher abzuweisen als anzunehmen; in der Dogmatik hat er die Hoffnung derselben auf das christliche Bewußtsein der Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus

gestützt, womit er indessen mehr nur (phänomenologisch) die religiöse Berechtigung dieses christlichen Glaubens nachweisen als über die metaphysische Frage als solche (ontologisch) eine Behauptung aufstellen wollte.

Fichte stellt sich zum metaphysischen Problem der Unsterblichkeit anders als Schleiermacher in den „Reden", beurtheilt aber die religiöse Bedeutung der Frage gleichwohl genau ebenso. In der „Anweisung zum seligen Leben" sagt er: „Ganz gewiß zwar liegt die Seligkeit auch jenseits des Grabes, für denjenigen, für welchen sie schon diesseits desselben begonnen hat, und auch in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits in jedem Augenblick beginnen kann; durch das bloße Sichbegrabenlassen aber kommt man nicht in die Seligkeit; und sie werden im künftigen Leben und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben die Seligkeit ebenso vergebens suchen, als sie dieselbe im gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas anderem suchen als in dem, was sie schon hier so nahe umgiebt, daß es ihnen in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen". . „Hier ist der Himmel nicht, sagt ihr, jenseits aber wird er sein. Ich bitte euch, was ist denn dasjenige, das jenseits anders sein kann, als es hier ist? Offenbar nur die objektive Beschaffenheit der Welt, als der Umgebung unseres Daseins. Die objektive Beschaffenheit der gegenwärtigen Welt müßte es sonach sein, welche dieselbe untauglich machte zum Himmel und die objektive Beschaffenheit der zukünftigen das was sie dazu tauglich machte; und so könnt ihr es denn gar nicht weiter verhehlen, daß eure Seligkeit von der Umgebung abhängt und also ein sinnlicher Genuß ist. Suchtet ihr die Seligkeit da, wo sie allein zu finden ist, rein in Gott und darin, daß er heraustrete, keineswegs aber in der zufälligen Gestalt, in der er heraustrete, so brauchtet ihr euch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen: denn Gott ist schon heute, wie er sein wird in alle Ewigkeit. Ich versichere euch (und gedenket dabei einst meiner, wenn es geschieht) so ihr im zweiten Leben, zu dem ihr allerdings gelangen werdet, euer Glück wiederum von den Umgebungen abhängig machen werdet, werdet ihr euch ebenso schlecht befinden wie hier, und werdet euch sodann eines dritten Lebens trösten und im dritten eines vierten und so in's Unendliche — denn Gott kann weder, noch will er durch die Umgebungen selig machen, indem er vielmehr

ſich ſelbſt ohne alle Geſtalt uns geben will.“*) Während hiernach Fichte eine natürliche Unſterblichkeit Aller, unabhängig von dem blos bei einem Bruchtheil verwirklichten ewigen und ſeligen Leben in Gott, annimmt, ſofern dieſes auch im Jenſeits denen fehlen werde, denen es im Dieſſeits fremd geblieben, ſo hat er dagegen ſpäter, wie es ſcheint, die perſönliche Fortdauer abhängig gedacht vom Daſein des ewigen, überſinnlichen Lebens in den Einzelnen und ſonach die Unſterblichkeit nur den wahrhaft Frommen beigelegt. Im „Syſtem der Sittenlehre“ von 1812 ſagt er von dem wahrhaft ſittlichen Ich, welches ſeine partikulare Ichheit ganz vernichtet habe, daß es ſeiner abſoluten Ewigkeit und Unvergänglichkeit unmittelbar ſicher ſei, ſie nicht erſt erwarte, ſondern unmittelbar in jedem gegenwärtigen Momente beſitze, denn es enthalte in ſich den Keim aller künftigen Zeiten, da es ja nichts anderes ſei als das Leben des abſoluten Begriffs oder Willens (d. h. Gottes), das in ihm zeitlich da iſt. „Für einen ſolchen giebt es darum nicht etwa ein anderes Leben, ſondern nur die Fortſetzung dieſes einen und ſelbigen in alle Ewigkeit. Für ihn giebt es keinen Unterſchied zwiſchen Zeit und Ewigkeit; in die abſolute Ewigkeit, d. i. diejenige Zeitreihe, die ſchlechthin kein Ende nehmen kann, iſt er ſchon wirklich eingetreten. Dagegen kann jedes Ich, das ſich nicht als Leben des Begriffs (als Erſcheinungsform Gottes) erſcheint, ſicher ſein der abſoluten Vernichtung ſeiner Perſönlichkeit, und das Beſte, was es erwarten und hoffen kann, iſt eben dieſe Vernichtung und der Durchbruch des neuen und ſchlechthin ewigen Lebens des Begriffs. Sein Leben iſt ſchlechthin ſterblich, trägt den Tod in ſich, weil es ein eigentliches Leben gar nicht iſt. Ob nun allenthalben dieſe Sterblichkeit übergehen werde in das neue Leben oder in ein abſolutes Verſchwinden ſeiner Erſcheinung aus dem Syſtem der Erſcheinungen, das wiſſen wir nicht, haben aber durchaus keinen Beweisgrund gegen die letzte Vorausſetzung, und dies läßt ſich darthun“. „Das künftige Leben iſt nur möglich durch die Identität der Individuen, die das gegenwärtige bilden, denn es beſteht ja blos in der Anwendung deſſen, was ſie hier gelernt haben, in der Verwirklichung des Bildes, das ſie hienieden entwerfen halfen. Es kann da keiner fehlen, denn er gehört als ein Glied zu dem Ganzen und zu der Aufgabe des Ganzen

*) Fichte's W. V, 409, 521 f.

als Werkzeug. Im Gegentheil aber ist auch das klar, daß ein Solcher, der hienieden nichts gelernt und nichts allgemein und ewig gültiges aus sich entwickelt hat, in eine solche Ordnung der Dinge, als welche wir das jenseitige Leben hingestellt haben, durchaus nicht paßt. So weit, als allgemeinen Satz, können wir es wohl aussprechen, daß ein Solcher nicht unsterblich ist; und es kann sogar sittliche Zwecke befördern, es auszusprechen: der Anwendung aber auf ein besonderes Individuum müssen wir uns enthalten und Jeden der Stimme seines eigenen Gewissens überlassen".*)

Auch Hegel stimmt mit Schleiermacher und Fichte in der Bestimmung dessen, was an der Unsterblichkeitsidee die wesentliche Hauptsache sei, nahezu überein,**) läßt aber übrigens die Frage nach zeitlicher Fortdauer völlig dahingestellt sein — worin er wahrhaft philosophischen Takt gezeigt hat. „Bei der Unsterblichkeit der Seele, sagt er,***) muß nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig, der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkenden ist das Allgemeine Gegenstand, dies ist die Ewigkeit. Die Ewigkeit des Geistes ist hier zum Bewußtsein gebracht, in diesem Erkennen, dieser Trennung selbst, die zur Unendlichkeit des Fürsichseins gekommen ist, die nicht mehr verwickelt ist im Natürlichen, Zufälligen, Aeußeren .. Die Sache ist überhaupt diese: daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit, als Totalität in sich selbst. Die thierische Seele ist in die Körperlichkeit versenkt, dagegen der Geist ist Totalität in sich selbst". — In der Schule Hegel's vermochte man sich bei der philosophischen Enthaltsamkeit des Meisters nicht zu beruhigen; die Frage nach der zeitlichen Fortdauer der Individuen wurde zum ersten

*) Fichte's WW. XI, 56, 74. — Eine Zusammenstellung der verschiedenen Aeußerungen Fichte's über diese Frage in chronologischer Reihenfolge giebt Zimmer, Religionsphilosophie Fichte's, S. 122—139.

**) Nur daß er die Unendlichkeit des Geistes mehr in dessen intellektueller Erhebung über die Natürlichkeit verwirklicht sieht, während Fichte in der sittlichen und Schleiermacher in der religiösen Einheit mit Gott.

***) Religionsphilosophie II. (s. W. XII.) S. 220.

Zankapfel, über welchem sich die Schule in eine linke und rechte Seite spaltete. An die letztere schloß sich auch die spätere schellingische Spekulation an; Weiße, Rothe, J. H. Fichte suchten aus den spekulativen Prinzipien ihrer Systeme die individuelle Seelenfortdauer zu deduciren, welche sie indeß sämmtlich nach dem Vorgang des älteren Fichte als partikuläre dachten, beschränkt auf die wahrhaft geistigen, zu sittlich-religiöser Charakterbestimmtheit entwickelten Individuen (und zwar sollen nach Weiße und Rothe sowohl die guten als die schlechten Charaktere fortdauern, also nur der unbestimmte Mittelschlag beziehungsweise die überhaupt noch nicht geistig entwickelten Seelen im Tode aufhören). Der jüngere Fichte ist indeß später von dieser partikulären zur universalen Unsterblichkeitstheorie weitergegangen, indem er dieselbe auf die kühne Hypothese der Anfangs- und Endlosigkeit jeder Seelen-Monade zu stützen, also zur Unsterblichkeit die Präexistenz hinzuzufügen versuchte. Kommt er damit allerdings nur wieder auf die älteste Theorie, wie wir sie bei Plato fanden, zurück, so zeigt sich doch zugleich in dieser Wendung, wie schwer es auf diesem Gebiete jederzeit naturgemäß sein wird, die richtigen Grenzen der wissenschaftlichen Besonnenheit einzuhalten.

Darum dürfte sich in dieser Frage für die Philosophie die weise Zurückhaltung Hegel's auch jetzt noch um so mehr empfehlen, je weniger sich leugnen läßt, daß die Beweise *für* die zeitliche Seelenfortdauer ebenso wenig strenge Beweiskraft haben, als die *dagegen*. Denn die „Beweise" für die Unsterblichkeit laufen genau besehen größerentheils auf „Postulate" hinaus, Forderungen und Wünsche des Gemüths, denen zwar sehr wohl volle *subjektive* Ueberzeugungskraft zukommen kann (und gewöhnlich sogar in höherem Grade als allen Beweisen zukommt), die aber doch mit objektiven Beweisen schlechterdings nicht verwechselt werden dürfen, weil ihre Kraft ganz abhängt von der Stärke des subjektiven Bedürfnisses, dem sie zur Befriedigung dienen. Ebendarum entziehen sie sich auch, genau betrachtet, jeder wissenschaftlichen Diskussion, so gut wie andere Geschmacksurtheile. Am augenfälligsten ist dies beim „Beweis aus der Vergeltung". Die Forderung, daß es eine jenseitige Vergeltung des Guten und Bösen geben müsse, entspringt augenscheinlich aus dem Unbefriedigenden, was die Wahrnehmung der Disharmonie zwischen sittlichem Werth und äußerem irdischen Ergehen für das natürliche Gefühl zu haben

pflegt. Es ist dieselbe Erfahrungsthatsache, welche uns schon beim Problem der Theodicee beschäftigte; aber eben dort haben wir uns schon überzeugt, daß die Forderung eines genauen Entsprechens von Verdienst und Geschick im Einzelnen auf solchen sittlichen und metaphysischen Voraussetzungen beruhe, über welche gerade die höhere religiöse Weltansicht hinausführe, indem sie uns das innere Glück des Friedens mit Gott als das höchste und unvergleichlich werthvolle Gut erkennen lasse, vor dem alle äußeren Güter wie Uebel zu unwesentlichen Nebensachen herabsinken. Je mehr Einer mit dem Psalmisten zu sprechen vermag: „Wenn ich nur Gott habe, so frage ich nichts nach Himmel oder Erde" und mit Jesus: „Nicht mein Wille, sondern der Deinige geschehe!" also je frömmer Einer ist, desto mehr wird er in allem äußeren Geschick, das ihn selbst trifft, den guten und weisen Willen Gottes erkennen und auch die äußeren Uebel als Mittel zum wahrhaft Besten betrachten und benutzen, wird also keinen Grund haben, sich über sie zu beklagen oder künftigen Schadenersatz für sie zu fordern; und ebenso wenig wird er die Schlechten wegen ihres äußeren Wohlergehens beneiden und künftige Vergeltung für sie beanspruchen, da er sie ja mit der Unseligkeit ihres Schlechtseins schon gegenwärtig gestraft genug weiß. Dem Postulat einer jenseitigen Vergeltung liegt immer — und dies ist das religiös Mißliche dabei — eine gewisse Unzufriedenheit mit der diesseitigen, erfahrungsmäßig gegebenen Weltordnung und göttlichen Weltregierung zu Grunde, eine Kritik der Gerechtigkeit ihres Waltens im zeitlichen Dasein, als ob sie hier ihre Schuldigkeit nicht genügend thue, daher die Lücken später noch auszufüllen habe; der reineren Frömmigkeit wird diese Kritik immer etwas bedenkliches haben und sie wird viel lieber die Voraussetzungen, auf welchen dieselbe beruht, kritisiren und dabei wohl finden, daß sie theils mit sinnlich unreinen Vorstellungen von Gottes Weltregierung theils namentlich mit selbstisch unreiner sittlicher Gesinnung zusammenhänge.

Auch von dem sogenannten „teleologischen Beweis" ist zu sagen, daß er auf einem Postulat beruht, dessen Recht für den Einzelnen unbestreitbar sein mag, aber objektiv und allgemein gültig sich schwerlich beweisen lassen dürfte. Wir bilden uns ein Ideal vom Menschen, sei es überhaupt oder vom Einzelnen, und setzen nun voraus, daß

dieſes auch irgend einmal realiſirt werden müſſe; da wir aber im Zeitleben daſſelbe nie völlig realiſirt ſehen, ſo fordern wir eine Fortſetzung ſeines Strebens über dies zeitliche Leben hinaus. Nun thun wir zwar gewiß ganz recht daran und folgen nur einem unwiderſtehlichen Drang unſerer Natur, indem wir ſolche Ideale uns bilden und als Strebeziele vorſetzen; aber eine ganz andere Frage iſt es, ob dieſelben jemals ganz Wirklichkeit im Einzelleben werden müſſen oder können? Die Erfahrung wenigſtens zeigt uns überall und immer ein Zurückbleiben der Wirklichkeit hinter dem Ideal und das Bewußtſein dieſes Abſtandes von der Vollkommenheit bildet ein ſo weſentliches Moment unſeres frommen und demüthigen Selbſtbewußtſeins, daß wir uns daſſelbe nur ſchwer jemals aufgehoben denken können. Auf intellektuellem Gebiet wird dies auch wohl ohne Anſtand zugegeben; mag ein Menſch noch ſo reich an geiſtiger Kraft angelegt ſein und mag er für die Entwicklung derſelben eine noch ſo lange Friſt haben, er wird es doch nie zur abſoluten Vollkommenheit der Erkenntniß d. h. zur göttlichen Allwiſſenheit und Weisheit bringen; daß dieſe Möglichkeit alle Schranken des endlichen Geiſtes überſtiege, ſieht Jeder ein. Sollte dies nun auf praktiſch-ſittlichem Gebiete ſich weſentlich anders verhalten? oder ſollte es nicht auch hier gelten, daß der Menſch irrt, ſo lang er ſtrebt? ſollte der endliche Wille, ſo lange er als individuell beſchränkter ſtrebt, ringt, und nach ſeiner Eigenart und Eigenweisheit handelt, jemals mit dem vollkommenen Willen Gottes ſo ganz eins werden können, daß er auch nicht mehr in einer leiſeſten Regung vom ordnenden Willen des Ganzen abwiche? Kant war der nicht unbegründeten Anſicht, daß das ſittliche Tugendſtreben in keinem denkbaren Zeitpunkt ſich je mit dem abſoluten Ideal der Heiligkeit decken könne, und eben auf dieſe Vorausſetzung, daß das geforderte Ideal in keinem Zeitpunkt völlig erreicht ſein werde, baute er das Poſtulat eines endloſen Progreſſus. Allein hiergegen liegt der Einwand auf der Hand, daß, wenn doch das Ideal in's Unendliche hinaus nie völlig zu realiſiren ſei, dann die unendliche Fortſetzung des Strebens nach ſeiner Realiſirung im Grunde zwecklos ſein würde; ſei das Ideal überhaupt nicht dazu beſtimmt oder das Individuum nicht dazu angelegt, daß jenes mit dieſem ſich je völlig decke, ſo ſei es gleichgültig, ob die Entwicklung früher oder ſpäter zu Ende

komme; der Werth des Lebens eines Jeden liege dann schon in der sittlichen Formel, nach der es konstruirt sei, ohne daß es der vollständigen Ausführung der Curve bedürfte. In der That liegt die Mißlichkeit dieses teleologischen Arguments darin, daß es die Erfüllung des menschlichen Zwecks auf den endlosen Progreß hinausweist und damit in Wahrheit gerade aufhebt; dem tieferen religiösen Bewußtsein aber ist es gerade wesentlich, die Erfüllung unserer Bestimmung, unsere Seligkeit, als gegenwärtige Realität schon zu besitzen und nicht erst im end- und hoffnungslosen Streben zu suchen; ebendarum erhebt es sich ja über das ganze Gebiet des endlichen Werdens und zeitlichen Strebens zum unendlichen Sein und ewigen Leben in Gott und findet eben in ihm jederzeit die Ruhe der beseligenden Zweckerfüllung, die kein endloser Progreß gewähren würde. So fällt gerade für ein „gottseliges" Gemüth die Nöthigung mindestens weg, seine Zweckerfüllung im endlosen Fortleben und Fortstreben zu suchen. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß ihm das letztere unerwünscht oder widerwärtig sein müßte; vielmehr kann sich gewiß so gut wie im Diesseits auch in alle Ewigkeit hinaus die religiöse Ruhe der Beseligung in Gott mit der sittlichen Thatkraft und Werdelust des unaufhörlichen Weiterstrebens wohl vertragen; und daß diese Aussicht für viele Naturen etwas ungemein ansprechendes, erfreuliches und tröstliches hat, ist unbedingt anzuerkennen. Andererseits ist ebensowenig zu verkennen, daß nicht gerade Alle diesen Geschmack theilen, daß vielmehr für Andere und vielleicht ebenso Viele der Gedanke endlosen Weiterstrebens eher peinlich als freundlich wäre. So natürlich wir es bei einem Göthe finden, daß er für seine unermüdliche Schaffenslust endloses Dasein fordert, so begreiflich ist es, daß dem lebensmüden Orientalen der Gedanke endlosen Weiterstrebens als der schrecklichste der Schrecken erscheint. Darum wird zwar Jedem das Recht unverkürzt bleiben, diese Zukunftsfrage nach seinem Bedürfen sich zu gestalten, aber ein allgemein gültiger objektiver Beweis läßt sich hierauf offenbar nimmermehr gründen.

Eine religiöse Nothwendigkeit wird hiernach für die Annahme der zeitlichen Seelenfortdauer nicht wohl behauptet werden können, wenn ja doch die wesentliche Zweckerfüllung des Menschen in seiner religiösen Gotteinheit schon im Diesseits wirklich da sein und auch

vom Jenseits nicht wesentlich anders erwartet werden kann. Damit hört die Frage nach der zeitlichen Seelenfortdauer auf, eine specifisch religiöse Frage zu sein, und fällt der Anthropologie oder Metaphysik anheim. Und hier dürfte sie zur Zeit, beim jetzigen Stand dieser Wissenschaften, bei der Unsicherheit und Lückenhaftigkeit unserer Einsicht in das Verhältniß von Leib und Seele namentlich, von irgend welcher Lösung noch weit entfernt sein. Einerseits unterliegt jeder Versuch, aus dem allgemeinen Begriff der Seele deren Unvergänglichkeit zu beweisen, den gegründetsten Bedenken: sollen dann alle, auch die Thierseelen, unsterblich sein? oder wo fängt andernfalls die unterscheidende Eigenthümlichkeit der menschlichen Seelen, auf welcher ihre Unvergänglichkeit beruhen soll, an? wodurch unterscheiden sich z. B. die Seelen der kleinen Kinder, die nur erst vegetirendes Leben führen, von den thierischen? Und ist nicht erfahrungsgemäß die Thätigkeit jeder Seele zeitlebens von ihren leiblichen Organen so wesentlich bedingt, daß wir sie ohne diese uns nicht mehr thätig denken können? und wie sollen wir uns ohne Thätigkeit ein Leben der Seele denken? Andererseits ist es aber doch auch wieder eine unleugbare Erfahrungsthatsache, daß die menschliche Seele, je höher sie sich geistig entwickelt, desto mehr sich ein von den Einzelfunktionen wie vom Gesammtbefinden ihres Organismus wunderbar unabhängiges Innenleben gestaltet, in welchem sie, wie in einer festen Burg, ihr geistiges Fürsichsein gegen die Außenwelt sichert und abschließt und eine höhere Geisteswelt sich aufbaut, in deren göttlicher Herrlichkeit sie sich reich und stark und frei fühlt, also daß sie darüber die Armuth und Schwäche des äußeren an die Sinnenwelt gebundenen Menschen gänzlich vergessen kann. Ja es kommen außerordentliche Zustände nicht selten vor, wo dies Innenleben der Seele bei völliger Erschlaffung des physischen Organismus sich zu einer so intensiven Energie steigert, daß es momentan die Grenzen der räumlich-zeitlichen Sinnenwelt wunderbar zu durchbrechen und das räumlich oder zeitlich Ferne als unmittelbare Gegenwart zu schauen scheint. Ich sage nicht, daß sich aus solchen Erscheinungen, zumal so lange sie uns noch so dunkel sind, wie bisher, ein positiver Beweis für die Möglichkeit leibloser Seelenthätigkeit und Seelenexistenz entnehmen lasse; aber ich meine allerdings, daß die Wissenschaft, so lange sie auf diesem ganzen

Gebiet noch so gar viel Dunkelheiten zugestehen muß, auch kein Recht habe, die Möglichkeit einer von ihrem materiellen Leib unabhängigen Existenz und also Fortdauer der Seele zu bestreiten. Es mag ja wohl möglich sein, daß spätere Generationen oder Jahrhunderte auch über diese Frage etwas mehr zu sagen wissen als wir Heutigen (denn eine große Unbescheidenheit schiene es mir zu sein, wollte man die Grenzen unseres jetzigen Erkennens für die der menschlichen Erkenntniß überhaupt und für immer ausgeben): für jetzt aber jedenfalls scheint die Zurückhaltung jedes Urtheils hierüber das Richtigste zu sein.

Und dies theoretische Nichtwissen dürfte für die religiöse Seite der Frage nicht nur unbedenklich, sondern in gewisser Hinsicht fast vortheilhaft erscheinen. Auf der einen Seite nehmlich liegt hierin die Mahnung für das religiöse Bewußtsein, das ganze Schwergewicht des Ewigkeitsglaubens auf dasjenige zu legen, von dessen Realität wir unmittelbar und gegenwärtig gewiß sein können, weil es nichts anderes ist als die höchste religiöse Erfahrungsthatsache selbst: unser Leben in Gott, unser Erhobensein über die Unruhe der Zeit und die Widersprüche der Endlichkeit zur seligen Ruhe und Harmonie in der Einheit mit Gottes ewigem und vollkommenem Willen, diese Vollendung und Erfüllung unseres endlichen Geisteslebens in der Erkenntniß seines Wesenszusammenhangs mit dem unendlichen und in der freudigen Hingebung an die allgemeinen Zwecke der göttlichen Weltordnung und in dem tröstenden Gefühl des Geborgenseins in Gottes Hut, des Aufgenommenseins in seine allweise und allgütige Regierung des Ganzen. Haben wir nur erst dieses „ewige Leben" fest und klar ergriffen und uns zum unentreißbaren Eigenthum gemacht, dann haben wir andererseits gegenüber der Frage der zeitlichen Fortdauer ebendarum, weil wir streng wissenschaftlich über sie gar nichts Sicheres wissen, die unbehinderte Freiheit und das unbedingte Recht, ihre Beantwortung von den praktischen Bedürfnissen der Einzelnen und der religiösen Gemeinschaft abhängen zu lassen. Sind wir nur wahrhaft fromm, so wird auch unser Hoffen in dieser Beziehung nicht fleischlich-selbstisch und selbst in dem, was etwa an den einzelnen Vorstellungen irrig wäre, nicht schädlich sein, sondern der weltüberwindenden Kraft unseres Glaubens zum Schilde dienen. Wir wissen dann, daß, wie schon unser jetziges Leben, so auch unser

künftiges Schickſal in Gottes Hand ruht und keine endliche Macht es antaſten darf, und daß, was Gott in ſeiner ewigen Ordnung darüber beſtimmt hat, auch ſicher für uns, für Jeden und für die Geſammtheit, das Beſte, das einzig Gute iſt. So mögen wir getroſt mit dem Apoſtel ſprechen: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges uns ſcheiden mag von der Liebe Gottes!“ (Röm. 8, 38 f.)

III. Abschnitt.

Die religiöse Gemeinschaft.

Erstes Hauptstück.

Die Bildung und Lebensordnung der religiösen Gemeinde.

Auf die Frage, wie wir uns die Entstehung der religiösen Gemeinschaft oder (was dasselbe heißt) der gemeinschaftlichen (objektiven, bestimmten, positiven) Religion zu denken haben? läßt sich keine einfache Antwort geben, denn es verhält sich hiermit bei den Naturreligionen ganz anders als bei den geschichtlichen. Wie jene zu ihrem wesentlichen und ursprünglich alleinigen Inhalt haben das göttliche Walten in den immer gleichen Naturerscheinungen, so leiten sie auch ihren Ursprung nicht auf bestimmte geschichtliche Offenbarungsthatsachen zurück, sondern derselbe fällt nach ihrer Sage und ohne Zweifel auch in der Wirklichkeit zusammen mit der Entstehung der einzelnen Völkerfamilien, die sich zu demselben Götterglauben bekennen. Daß die Bildung der besonderen Sprach-, Cultur- und (natürlichen) Religionssysteme ein und derselbe Prozeß sei mit der Besonderung der Völkergruppen, in dieser Einsicht begegnen sich die neuere spekulative Geschichtsphilosophie und die exakte Alterthums-, besonders Sprachforschung. So sagt Hegel*): „Die Religion steht im engsten Zusammenhang mit dem Staatsprinzip; die Vorstellung von Gott macht die allgemeine Grundlage eines Volkes aus. Wie daher die Religion beschaffen ist, so der Staat und seine Verfassung; er ist wirklich aus der Religion hervorgegangen und zwar so, daß der athenische, der römische Staat nur in dem specifischen Heidenthum

*) Philosophie der Geschichte, S. 62.

dieſer Völker möglich war, wie auch ein katholiſcher Staat einen anderen Geiſt und eine andere Verfaſſung hat als ein proteſtantiſcher. Der Geiſt eines Volkes iſt ein beſtimmter, individueller Geiſt, der ſich ſeiner Beſtimmtheit bewußt wird in den verſchiedenen Sphären: in der Beſtimmtheit ſeines ſittlichen Lebens, ſeiner Verfaſſung, ſeiner Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft". Die Naturreligionen der einzelnen Völker ſind alſo zu begreifen als Produkt und Ausdruck der ſich individualiſirenden Volksgeiſter; und ſofern dieſe ideale Selbſterfaſſung des Volksgeiſtes in ſeiner Religion allerdings noch früher zur Erſcheinung gekommen ſein wird als die reale Selbſtdarſtellung deſſelben in der beſtimmt abgegrenzten und politiſch geſtalteten Nationalität, inſofern kann man wohl mit Schelling und Weiße annehmen, daß die Völker der Weltgeſchichte nicht vor ihrer Mythologie, ſondern mit dieſer zugleich entſtanden ſeien und ſogar ihr ideales Prius in den Entwicklungsphaſen des religiöſen Bewußtſeins haben.*) „Naturreligionen" werden wir alſo dieſe älteſten Religionsformen nicht blos mit Hinſicht auf ihren weſentlich in Naturmythologie beſtehenden Glaubensinhalt nennen, ſondern auch mit Hinſicht darauf, daß ihr Urſprung in die vorgeſchichtliche Zeit der Völkerbildung fällt und ſomit ſelbſt noch halbwegs Naturprozeß war.

In beiderlei Hinſicht unterſcheiden ſich von ihnen die „geſchichtlichen Religionen;" ſie leiten ihren Urſprung von beſtimmten geſchichtlichen Thatſachen und Perſönlichkeiten ab, in welchen ſie die ihnen ſpeciell eigenthümliche Offenbarung der Gottheit erkennen; und damit iſt von ſelbſt gegeben, daß ihnen auch das Weſen und Walten der Gottheit, welches ihren Glaubensinhalt bildet, nicht mehr ausſchließlich oder auch nur weſentlich auf die Natur ſich beſchränkt, ſondern vorzüglich auf das geſchichtliche Leben ihrer Gläubigen, ihres Bundesvolks, ihrer Gemeinde ſich bezieht. Damit hängt aber auch der weitere Unterſchied zuſammen, daß dieſe Religionen wirklich eine Geſchichte haben, eine lebendige Entwicklung ihres eigenthümlichen Geiſtes in dem zeitlichen Wechſel ſeiner Erſcheinung, eine Fortbildung ihrer Glaubensanſchauungen und Cultusſitten, welche unter Umſtänden

*) Schelling, Philoſ. der Mythologie I, S. 63, 109. Weiße, philoſ. Dogmatik III, S. 201. Vgl. Max Müller, Vorleſ. über Religionswiſſenſchaft, S. 127 ff.

zur Abzweigung einer neuen geſchichtlichen Religion oder Kirche führen kann. Die Naturreligionen hingegen ſind zwar auch nicht ganz ſtabil, denn meiſtens — mit Ausnahme etwa nur der bei den niederſten Naturvölkern vorgefundenen religiöſen Rudimente, von welchen übrigens noch zweifelhaft iſt, ob ſie nicht doch Folgen der degenerirten Entwicklung ſind — zeigen doch auch ſie eine gewiſſe Ethiſirung und Vergeiſtigung der anfänglich roheren Naturanſchauungen, aber dieſelbe findet hier bald eine ganz feſte Grenze an dem Rahmen des zu Grunde liegenden Naturmythus; wird dieſe Schranke im weiteren geiſtigen Fortſchritt prinzipiell überſchritten, ſo führt dies nicht mehr zur Fortbildung, ſondern zur Zerſetzung der volksthümlichen Naturreligion, wie das Beiſpiel der griechiſchen Philoſophie im bezeichnenden Unterſchied von der hebräiſchen Prophetie deutlich lehrt. Wie die Natur ſelbſt mit der Hervorbringung des Geiſteslebens an der Grenze ihrer Entwicklungen angekommen iſt, ſo findet die Naturreligion ihr Ende, wo einmal der Geiſt ſich zur Erkenntniß ſeines unterſcheidenden Weſens vertieft hat. Iſt es hingegen von vornherein eine geſchichtliche, ethiſche, alſo eben in das eigene Gebiet des Geiſtes fallende Erfahrungsthatſache, welche die Grundlage einer beſtimmten Religion bildet, da kann für ihre höheren Entwicklungen keine abſolute, in der Natur der Sache ſelbſt nothwendig begründete, Schranke geſetzt ſein; ſie wird unter dem Hinzutritt neuer geſchichtlicher Faktoren wohl die tiefgreifendſten Wandlungen und Umbildungen durchmachen können, ohne daß doch der Faden ihrer Entwicklung ganz abreißen müßte.

Wir werden hiernach in Naturreligionen und geſchichtlichen Religionen die beiden beſtimmt unterſchiedenen *Hauptſtufen* der religiöſen Geſchichte zu erkennen haben. Innerhalb der erſteren läßt ſich wieder ein freilich nur ſehr fließender Unterſchied zwiſchen der *rohen* und *ethiſirten* Entwicklungsſtufe der Naturreligion bemerken. Innerhalb der geſchichtlichen Religionen unterſcheiden ſich wieder als prinzipiell verſchiedene Standpunkte, die übrigens in der wirklichen Geſchichte der Religionen mannigfach in einander übergreifen, die *Geſetzes-* und die *Erlöſungsreligion*. Zu der erſteren gehören die Religionen des Moſes, Zarathuſtra, Confutſe, Muhamed, zur letzteren der Buddhismus und das Chriſtenthum. Die Geſetzesreligion faßt das Verhältniß Gottes zur Welt und Menſchheit vorwiegend

unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes auf: Gott ist ihr die erhabene jenseitige Herrschermacht, deren unbedingter Wille dem Menschen durch positive Offenbarung kundgethan wird; der Mensch unterwirft sich den göttlichen Geboten als einer gegebenen positiven Autorität, welche ihm zu gebieten das Recht, und ihn zum Gehorsam zu zwingen die Macht hat; aber er weiß den göttlichen Willen noch nicht als das an und für sich Gute und Vernünftige, als das allgemeine Wesen des Geistes, des göttlichen und des menschlichen zumal, und er weiß sich selbst noch nicht als den gottentstammten und gottverwandten Geist und findet noch nicht in der Erfassung und Verwirklichung seines göttlichen Grundes und Wesens (in der Gemeinschaft mit Gott) seine eigene höchste Freiheit und Seligkeit, seine wahre Geisteswürde und Autonomie. Der göttliche Wille bleibt also auf diesem Standpunkt noch blos ein äußerliches positives Gesetz, eine Schranke der menschlichen Freiheit, seine Erfüllung oder Nichterfüllung besteht vorwiegend im äußeren Thun und Lassen und hat wesentlich äußere Güter oder Uebel als Lohn und Strafe zur Folge. Es erstreckt sich aber dies positive Gesetz auf die ganze äußere Lebensordnung des betreffenden Volks: politische Verfassung und polizeiliche Vorschriften, Strafrecht und Privatrecht, religiöses Ritual und Organisation des Priesterthums — dies alles gilt hier ganz ebenso gut wie die allgemein sittlichen Pflichtgebote als unmittelbar göttliche, durch positive Offenbarung sanktionirte Ordnung: Gott selbst ist hier der eigentliche oberste Regent des ihm speciell zugehörigen Staates (der „Theokratie"), der irdische Fürst nur sein Stellvertreter und Lehensträger. Natürlich daher auch, daß diese Gesetzesreligionen noch wesentlich „Volksreligionen" sind, daß sie die nationalen Schranken noch nicht prinzipiell aufheben, sondern höchstens im Einzelnen durchbrechen, indem sie den Eintritt Fremder in die eigene Volksgemeinde zulassen, oder auch insofern erweitern, als sie die Unterwerfung ganzer Völker unter ihren nationalen Gottesstaat erwarten. Der Trieb nach religiöser Propaganda und der nach politischen Eroberungen geht hier noch ganz unmittelbar zusammen; dadurch unterscheiden sich diese geschichtlichen Gesetzes- und Volksreligionen ebenso sehr von den Naturreligionen, welchen der Trieb der Propaganda gänzlich fern liegt, wie von den geschichtlichen Erlösungsreligionen, welchen zwar dieser Trieb ebenfalls wesentlich eigen ist, aber ganz geschieden von politischen

Eroberungstendenzen. Auch der Islam, der den Traum Israels, die Unterwerfung der Völker unter die Theokratie des Gottes Abraham's, mit dem Schwert in der Hand zu realisiren unternahm, ist ebendarum, weil er nur erobernd zu bekehren wußte, weit davon entfernt, Welt- oder Menschheitsreligion in demselben Sinn zu sein, wie der Buddhismus und das Christenthum es sind. Nur die Erlösungsreligionen sind auch universelle „Menschheitsreligionen"; das ist gewiß kein Zufall, sondern liegt tief im Wesen dieser Religionsstufe begründet. Da die allgemeine Charakteristik derselben schon oben bei der Entwicklung des Offenbarungs- und Erlösungsglaubens des Näheren ausgeführt ist, so kann ich mich hier auf wenige Bemerkungen beschränken.

Indem die Erlösungsreligion von allem Aeußeren und Zufälligen auf den innersten Sinn, das Herz des Menschen zurückgeht, und hier in seinem eigensten Dichten und Trachten die Quelle des Unheils und des Heils, der Knechtschaft und der Freiheit findet; indem sie in der Loslösung der Seele von allen Fesseln der Endlichkeit, im Verlieren des natürlichen Lebens das wahre Leben des zusichgekommenen und seiner selbst gewiß gewordenen Geistes, das Leben im Ewigen, in Gott anbrechen sieht: so hebt sie damit von selbst auch schon die religiöse Bedeutung der natürlichen Unterschiede auf, welche in der Zufälligkeit der Geburt begründet sind, die Unterschiede also der Nationalität, des Standes oder der Kaste, des Geschlechts. „Mein Gesetz ist ein Gesetz der Gnade für Alle!" sagte Buddha; Jesus ruft zu sich Alle, die mühselig und beladen sind; und Paulus sagt den Christen: „Ihr seid allzumal Gottes Kinder durch den Glauben; hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib, denn ihr seid allzumal Einer in Christo!" In der Ueberzeugung, daß Alles, was Mensch heißt, der Erlösung vom natürlichen Unheil ebenso sehr bedürftig wie fähig sei, — welche Ueberzeugung das gemeinsame Grunddogma beider Erlösungsreligionen bildet — liegt der Grund für die Möglichkeit nicht blos, sondern geradezu für die moralische Nothwendigkeit einer universellen Tendenz dieser Religionen; dieser Universalismus und Humanismus ist eine so wesentliche Consequenz des Prinzips der Geistes- oder Erlösungsreligion, daß man darin geradezu ein Kriterium und einen Gradmesser für die reine Auffassung und Verwirklichung der letzteren finden kann:

wie denn nichts so deutlich das mangelhafte Verständniß der palästinensischen Urgemeinde für das eigenthümliche Wesen des Christenthums beweist, als eben ihr Zurückweisen des paulinischen Universalismus. — Doch nicht blos die Tendenz unbeschränkter Ausbreitung, sondern auch die Art ihrer Verbreitung ist durch das Prinzip der Erlösungsreligion wesentlich bestimmt. Während für die Gesetzesreligionen, welche aus positiven Gottesgeboten eine äußere Lebensordnung der Volksgemeinde aufrichten wollen, das Mittel der gewaltthätigen Unterwerfung der Völker und Einzelnen gar nichts Widersprechendes hat, so entspricht dagegen dem Wesen der Erlösungsreligion offenbar nur das geistige Mittel der Verbreitung durch überzeugende Belehrung und anregendes Vorbild. Denn da hier Alles auf das Herz ankommt, da in der Sinneswendung vom Zeitlichen weg auf das Ewige hin, in diesem freien, von keiner äußeren Gewalt zu erzwingenden Gemüthsakt jedes Einzelnen, das entscheidende Moment der Erlösungsreligion liegt, aus welchem dann alles Aeußere als natürliche Folge von selbst hervorgeht: so kann diese Religion nicht, ohne ihrem eigensten Wesen zu widersprechen, sich den Menschen durch äußere Gewalt aufdrängen wollen; Alles, was sie auf diesem Wege erreichen könnte, bliebe ja doch immer nur ein Aeußerliches, wie das Bekennen von Lehrformeln oder das Begehen von Cultusbräuchen, worin eben ihr Wesen nicht liegt. Das, was ihr Wesen ausmacht, die Erlösung der Herzen von Sünde und Furcht durch Abwendung von der Eitelkeit des Endlichen — das kann ja nur dadurch in den Menschen hervorgebracht werden, daß in ihnen das Gefühl von der Unseligkeit des natürlichen Lebens angeregt und der Weg zum Heil ihnen gezeigt, das höhere Leben im Ewigen ihnen als das wahre Gut des Geistes vorbildlich dargestellt und sie dadurch zur Nachbildung desselben in sich selber gereizt und angetrieben werden. Diese Verkündigung der Heilsbotschaft und Darstellung des Heilslebens ist denn auch thatsächlich beim Buddhismus wie beim Christenthum von Anfang das Mittel ihrer Verbreitung gewesen. Daß das Christenthum im Verlauf seiner Geschichte allerdings nicht immer bei diesem geistigen Mittel es hat bewenden lassen, sondern auch die Gewalt zum Behuf der Verbreitung wie der Erhaltung des Glaubens öfters nicht verschmäht hat, dies ist kein Beweis gegen das eben Ausgeführte, sondern erklärt sich einfach daher, daß eben die

Christenheit vom wahren Wesen des Christenthums oft nur ein sehr mangelhaftes und getrübtes Verständniß gehabt hat und noch hat, daß insbesondere der Geist der theokratischen Gesetzesreligion, aus welcher es hervorgegangen ist, immer wieder verunreinigend nachwirkte und zeitweise sogar beherrschend und überwiegend durchschlägt. Steht hierin das Christenthum hinter dem Buddhismus im Nachtheil, der sich nie durch Gebrauch der Gewalt, nicht einmal im Stand der Vertheidigung und Nothwehr, befleckt hat, so hat es dagegen vor jenem den großen Vorzug der positiven Thatkraft und teleologischen Triebkraft voraus, was das glückliche Erbe aus seiner hebräischen Heimath ist. Der von Schleiermacher aufgestellte Artunterschied zwischen ästhetischer Religion, in welcher die Passivität, und teleologischer, in welcher die Aktivität überwiege, trifft in der That ganz zu auf die beiden geschichtlichen Repräsentanten der obersten Stufe: der Buddhismus ist die ästhetische Erlösungsreligion, denn seine Stärke liegt in der passiven Kraft des Duldens und Tragens, Verzichtens und Entsagens, seine Schwäche in der sittlichen Unfruchtbarkeit seines Quietismus; das Christenthum aber ist die teleologische Erlösungsreligion, seine Stärke ist die aktive Kraft der Weltüberwindung und positiv veredelnden Lebensgestaltung, womit aber allerdings die größere Gefahr der politischen und sonstigen Verweltlichung und Verunreinigung verbunden ist. Ob aus näherer Berührung beider rivalisirenden Weltreligionen, etwa auf dem Boden der indogermanisch-mongolischen Völkermischung d. h. in Amerika, einst auch noch innere Annäherungsversuche in der Richtung auf eine einheitliche Menschheitsreligion hervorgehen könnten? diese Frage aufzuwerfen ist zwar erlaubt, aber ihre Beantwortung übersteigt die Grenzen der Wissenschaft.

Die Bildung einer positiven Religionsgemeinschaft vollendet sich erst damit, daß der einem bestimmten Kreise eigenthümliche religiöse Geist sich in äußeren Cultusformen seine entsprechenden Organe schafft. Aller äußere Cultus ist die durch Wort und Handlung in die Erscheinung tretende gemeinschaftliche Vollziehung des inneren Cultus, welchen wir als wesentliches Moment des religiösen Pro-

zeſſes ſchon beim Begriff der Religion zu Anfang beſprochen haben; daher hat jener auch denſelben Inhalt und Zweck wie dieſer: einerſeits das Suchen des religiöſen Heils in der Selbſthingabe an das Glaubensobjekt und andererſeits die Feier des in der Gemeinſchaft mit dem Glaubensobjekt verwirklichten religiöſen Heils. Die gewöhnliche Eintheilung des Cultus in Gebet und Opfer ſtützt ſich auf die beiden Formen ſeiner Vollziehung in Wort und Handlung. Indeß iſt das Gebet, ſobald es aus der Innerlichkeit der ſtillen Herzenserhebung in die Erſcheinung heraustritt, wie beim gemeinſchaftlichen gottesdienſtlichen Gebet, ſelber auch ſchon Handlung und hat überdies ſinnbildliche Geberden zu ſeiner Begleitung, und andererſeits wird auch nicht wohl eine kultiſche Handlung ganz ohne Worte — ſei es der Anbetung, ſei es der erklärenden Deutung — bleiben; Wort und Handlung gehören alſo zuſammen zu jedem äußeren Cultusakt (und nur von ſolchen reden wir hier) als die beiden unzertrennbaren Seiten eines und deſſelben vollen Aktes. Sodann iſt aber auch — und dies iſt der Hauptmangel jener Eintheilung — das kultiſche Handeln im „Opfer“ noch keineswegs erſchöpft, denn alle Religionen und nicht am wenigſten die höchſten haben verſchiedene Cultushandlungen, die ſich nicht ohne Zwang unter dieſen Begriff ſubſumiren laſſen; nehmlich theils Reinigungs-Ceremonien („Luſtrationen“), welche das würdige Nahen zur Gottheit ermöglichen ſollen, theils namentlich ſolche Handlungen, in welchen das wirkliche Gemeinſchafthaben mit der Gottheit durch die myſtiſch-ſymboliſche (ſakramentale) Vergegenwärtigung von ihrem oder ihrer Mittler ſegensreichem Thun zur Darſtellung kommt, was die Grundbedeutung aller „Myſterien“ iſt.

Am unmittelbarſten und einfachſten tritt uns der Sinn und Zweck des Cultus im *Gebet* entgegen, dieſer Anrede des Gläubigen an die Gottheit, in welcher er ihre ſegensreiche Gemeinſchaft ſucht und der gefundenen ſich dankbar erfreut; Bitt- und Dankgebet ſind alſo die weſentlichen Formen alles Betens. Den Inhalt der Gebetsbitte kann alles das bilden, was überhaupt dem Menſchen am Herzen liegt, von den niederſten Wünſchen ſeines ſinnlichen Wohlergehens an bis zum höchſten Verlangen nach ſittlicher Kräftigung und religiöſer Beruhigung, und es iſt nur natürlich, daß in den niederen Religionen das erſtere weitaus überwiegt, während das Sittliche nur allmälig und ſporadiſch hinzutritt, beſonders in der Form der Bitte um Schuldvergebung,

die allerdings schon ziemlich früh auftritt.*) Hinwiederum können aber Gebete bei unreinem religiösem Bewußtsein auch Unsittliches zum Inhalt haben, wie die Wünsche des Hasses, der Rachsucht, der Verfolgung gegen die Feinde, die Ungläubigen u. dgl.; nicht blos in rohen Naturreligionen finden wir dies, sondern auch noch in hebräischen Rachepsalmen und ähnlichen Gebeten des Islam; es gehört dies, wie es scheint, zur speciellen Pathologie der semitischen Religiosität. Zur allgemeinen Pathologie des Gebets aber gehört die unfromme Eigenwilligkeit, welche bestimmte äußere Erfolge der höheren lenkenden Macht abtrotzen will und durch hartnäckiges Bestürmen ihr abtrotzen oder abschmeicheln zu können vermeint. So häufig dies erfahrungsmäßig auch beim Beten der höchsten Religion vorkommt, so verräth es doch sowohl eine Gemüthsrichtung als eine Vorstellungsweise, welche von der Zauberei sich nicht wesentlich unterscheidet, denn diese ist ja ebenfalls nichts anderes als der Versuch, die höhere übermenschliche Macht in den Dienst der partikulären, sinnlich-selbstischen Absichten des Menschen zu zwingen; ob das Mittel dieses Zwanges, der auf die göttliche Macht geübt werden soll, in eigenwilliger Bitte oder in geheimnißvoll wirksamen Formeln und äußeren Zuthaten bestehe, ist dabei offenbar nur nebensächliche Differenz. Die nahe Verwandtschaft beider zeigt sich schon darin, daß erfahrungsmäßig in den niederen Religionen Gebet und Zauberei ununterscheidbar in einander übergehen und mit einander zusammenhängen. Wenn aber bei höherem religiösem Bewußtsein die Zauberei allerdings als Gottlosigkeit verpönt wird, so sucht man doch das Verwerfliche derselben meistens nur in den falschen Mitteln, den unverstandenen Formeln oder Zeichen, deren naturartige Wirkungskraft auch eine naturartige, ungeistige Vorstellung von der weltregierenden Macht vorauszusetzen scheint; daß aber die eigentliche Wurzel des Uebels noch tiefer liege, nehmlich in eben demselben herrisch-trotzigen Eigenwillen, der auch beim selbstischen Beten zu Tage tritt, daran denkt man selten. Nirgends zeigt sich so deutlich, wie auf diesem Punkt, der innige Zusammenhang zwischen sinnlich-roher Vorstellungsweise oder theoretischem Aberglauben und sinnlich-selbstischer Sinnesart oder praktischer Unfrömmigkeit. Daher wird, wie dem Aberglauben überhaupt, so auch den aber-

*) Vgl. dazu die oben gegebenen Beispiele S. 266 f.

gläubischen Vorstellungen und Erwartungen vom Gebet von beiden Seiten zugleich entgegen zu wirken sein: mittelst reinerer Erkenntniß der göttlichen Weltregierung und klarerer Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der göttlichen Weltordnung einerseits und andererseits mittelst praktischer Reinigung des Gemüths vom Eigenwillen und Erhebung zur wahrhaft frommen Hingabe an den weisen und guten Willen, der das Ganze lenkt. Daß nach ersterer Seite schon die griechische Philosophie dem Christenthum wesentlich vorgearbeitet hat, haben wir im Obigen öfters uns überzeugt; die Consequenz ihrer geläuterten Weltansicht auch für reinere Frömmigkeit zeigt uns schon Sokrates, wenn er die Götter nur einfach darum bitten will, daß sie ihm das Gute geben möchten, weil ja doch sie am besten wissen, was das Gute für ihn sei.*) Von praktisch-religiöser Seite aus ist eben diese demüthig-ergebungsvolle Sinnesweise als der rechte Grundton des wahrhaft frommen Betens uns vorgezeichnet durch das hellleuchtende Vorbild Jesu: „Vater, nicht wie ich will, sondern wie Du willst, Dein Wille geschehe!“ Daß bei dieser Denkweise dem Gebet seine Erhörung und Wirkung abgesprochen werde, könnte nur ein Solcher behaupten wollen, welchem die höchste Heilswirkung, die innere Erfahrung der erlösenden und versöhnenden Offenbarung Gottes, die Kräftigung und Beruhigung des mit Gott verbundenen Gemüths, für nichts gälte, und eines Solchen Urtheil dürfte in Sachen der Religion zum voraus nicht als berechtigt anzuerkennen sein.

Das Opfer ist ursprünglich nichts anderes als das die Bitte begleitende Geschenk an die Gottheit. Die Bedeutung dieser Schenkung auf der elementaren Religionsstufe werden wir uns kaum realistisch genug denken können; die Opfernden waren offenbar der Ueberzeugung, daß die sinnliche Gabe selber, und nicht etwa nur der Sinn der Gebenden, den Göttern angenehm und werthvoll sei, ja daß sie derselben geradezu für ihre Subsistenz bedürftig seien, ebensogut wie der Häuptling oder Fürst zur Führung seines Hofhaltes der Tribute seiner Unterthanen bedürfe. Daher besteht das Opfermaterial am gewöhnlichsten aus Nahrungsmitteln und Getränken von derselben Art, wie sie den Opfernden zum Lebensunterhalt dienen; die Zueignung der-

*) Aehnliche Aussprüche sind oben citirt von Plato (S. 498), Seneka und Epiktet (S. 499 f. und S. 677) aus der oriental. Mystik (S. 556 u. S. 677).

ſelben an die Götter geſchieht durch Ausgießen der Getränke auf die Erde oder den Altar und, was die feſten Stoffe betrifft, durch Verbrennen derſelben für die himmliſchen, Vergraben für die unterirdiſchen Götter. Daß durch's Opferfeuer das Opfer zu den Göttern emporgetragen werde, dieſe am Genuß des Opferdampfes als des feinſten Extrakts von der Opfermaterie ſich erfreuen, iſt eine bei Indern, Griechen, Hebräern und ſonſt weit verbreitete Vorſtellung, welche klar genug die realiſtiſche Bedeutung der Opfergabe bezeugt. Doch wie bei Geſchenken unter Menſchen außer ihrem ſachlichen Werth auch die Geſinnung des Gebenden in's Gewicht fällt und der Empfänger die Gabe ſchon als einen Ausdruck des Wohlwollens und der Achtung, als eine Ehrbezeugung und Huldigung gegen ſeine Perſon ganz abgeſehen von ihrem Gebrauchsnutzen zu ſchätzen pflegt, ſo hat ſich ohne Zweifel auch mit der den Göttern dargebrachten Opfergabe von Anfang ſchon die Vorſtellung eines Huldigungsaktes verknüpft, in welchem der Menſch ebenſo ſeine Anerkennung der Oberhoheit der himmliſchen Herrſcher thatſächlich bekundet, wie der Unterthan dem irdiſchen Herrſcher durch Darbringung des Tributs huldigt. Und von dieſer Seite aus betrachtet iſt das Opfer von Anfang ſchon, welcherlei Vorſtellungen auch ſonſt ſich mit ihm verbinden mochten, ein wirklich religiöſer Akt, der natürlichſte Thatausdruck des den inneren religiöſen Vorgang mitkonſtituirenden Willensaktes der Beugung unter den göttlichen Willen, der Anerkennung menſchlicher Abhängigkeit von der höheren weltregierenden Macht. Die Sitte, von den Erſtlingsfrüchten jeder Ernte der Gottheit einen Theil zu opfern, am Anfang jeder gemeinſamen Mahlzeit ihr etwas zu ſpenden, nach glücklich vollbrachter Jagd oder ſiegreichem Krieg einen Theil der gemachten Beute der Gottheit zu weihen — durchweg drückt ſie denſelben Gedanken aus: daß der Menſch alle ſeine Güter, die Gaben der Natur wie die Erfolge ſeines glücklichen Strebens, der göttlichen Huld verdankt und dafür zu thätiger Hingebung an die Gottheit, zur Unterwerfung und Huldigung vor ihr verbunden iſt. Der Zweck dieſer Huldigung iſt naturgemäß beides: Dankbezeugung für ſchon erfahrene Huld und Bitte um fernere Segnungen; je nach dem Vorherrſchen des einen von beiden wird auch das Opfer ſich mehr als Bitt- oder Dankopfer darſtellen. Als beſondere Form des erſteren iſt auch das Sühnopfer zu betrachten, welches in der Religionsgeſchichte eine

hervorragende Stelle einnimmt; sein Motiv werden wir in den beiden Voraussetzungen zu suchen haben: einmal in der Vorstellung, daß in drohenden oder vorhandenen Uebeln oder Unglücksfällen die Ungnade, der Zorn der Gottheit sich offenbare, welcher, durch menschliche Verfehlungen erregt, auf das Unheil nicht blos der unmittelbar Schuldigen sondern der Gesammtheit ihrer Angehörigen gerichtet sei; sodann, daß dieser göttliche Zorn beschwichtigt und seine unheilvollen Folgen von der Gesammtheit abgelenkt werden können, wenn ihm freiwillig ein Ersatzopfer als Lösegeld zur Loskaufung der Verschuldeten dargebracht werde. Diese beiden Vorstellungen aber werden wir um so leichter verstehen, wenn wir auch hier uns an die Analogie der menschlichen Verhältnisse im patriarchalischen Gemeinwesen erinnern, welche durchaus den leitenden Faden auch für die elementaren Cultusbräuche bilden. Wenn in einer Familie, Stadt oder Provinz Einer oder Einige sich vergangen haben, so fühlt sich im patriarchalischen Zeitalter der ganze Kreis der Verwandten oder Mitbürger solidarisch mitschuldig und hat den strafenden Zorn des Herrschers zu gewärtigen, aber die Strafe kann von der Gesammtheit abgelöst werden durch freiwillige Stellung eines Ersatzes, sei es daß derselbe in Einem oder Einigen von den Ihrigen bestehe, welche dann stellvertretend für die Uebrigen zu büßen haben, oder in einer sonstigen werthvollen Gabe, die als freiwilliger Huldigungstribut und Bittopfer den Zorn des Mächtigen besänftigt, seine Verzeihung erwirkt und so als Lösegeld zur Loskaufung der Schuldverfallenen dient. Derartige Vorstellungen, auf das Verhältniß zur Gottheit bezogen, sind der Ursprung der Sühneopfer überhaupt und insbesondere der sühnenden Menschenopfer gewesen, wie sich mit höchster Wahrscheinlichkeit aus vielen gleichartigen Ueberlieferungen erschließen läßt. Als der König von Moab seine Stadt von dem siegreichen Heer Israels schwer bedrängt sah, opferte er öffentlich auf der Mauer seinen ältesten Sohn, der sein Thronfolger werden sollte;*) offenbar um durch diese Hingabe seines Liebsten an den zürnenden Gott dessen Ungnade vom übrigen Reich abzuwenden. Die Phönizier pflegten von Alters her, um den Zorn ihrer Götter zu versöhnen, die Kinder der edelsten Familien zu opfern; in Karthago war dieser harte Brauch mit der Zeit ersetzt

*) 2. Kön. 3, 27.

worden durch das Opfer erkaufter Sklaven, als aber die Stadt im Kriege mit Agathokles hart bedrängt wurde, sah man darin die Rache des Gottes (Melkarth) für die ihm vorenthaltenen Opfer und so mußten, um das Versäumte nachzuholen und den zürnenden Gott zu besänftigen, 200 der edelsten Kinder auf einmal in den Feuerschlund des Gottesbildes geworfen werden. Daß auch im griechischen Alterthum bei öffentlichen Calamitäten Kinder aus fürstlichem Hause zu Sühnopfern geweiht werden mußten, zeigt die Sage von der projektirten Opferung Iphigeniens in Aulis, welche im letzten Moment durch die Hirschkuh ersetzt wurde, ebenso wie in der hebräischen Sage das Opfer Isaaks durch den Widder. Noch in geschichtlichen Zeiten haben die Griechen, wie auch die Deutschen, Kriegsgefangene und Sklaven geopfert, bei besonders drängender Noth aber hat ein König Kodros sich selbst zum Sühnopfer geweiht, ein Curtius in Rom durch den Todessprung die Unterirdischen befriedigt, die Decier durch freiwilligen Schlachtentod den zürnenden Kriegsgott versöhnt. Daß auch bei den Hebräern ursprüngliche Menschenopfer später durch Thieropfer ersetzt wurden, darauf weist die Sage vom Opfer Abraham's sowie von der Entstehung des Passahopfers, dessen Name und Riten ja auch ein stellvertretendes Lösegeld zur Verschonung menschlicher Opfer andeuten; übrigens kamen auch in Israel noch in geschichtlichen Zeiten Menschenopfer vor und zwar nicht blos bei abgöttischen Baalsdienern, sondern auch bei frommen Richtern, wie einem Jephtha, der einem Gelübde zufolge seine Tochter opferte, einem Samuel, der den kriegsgefangenen König Agag vor dem Herrn opferte, und noch Micha legt seinen Zeitgenossen die Frage wohl nicht umsonst in den Mund: „Soll ich meinen Erstgebornen geben zu einem Schuldopfer, meine Leibesfrucht zum Sündopfer für meine Seele?“ *) Die Idee der Sühnopfer blieb sich aber auch später, als die ursprünglichen Menschenopfer durch Thieropfer ersetzt waren, ganz gleich: das Thierleben galt als Lösegeld für das Gott verfallene Leben der schuldigen Menschen.**) Wie wenig indeß dies ganze Opferwesen dem reineren Geist des prophetischen Gottesglaubens entsprach, zeigen die vielen Stellen, wo

*) Micha 6, 7. 1. Sam. 15, 33. Richter 11, 31—40.

**) Vgl. 3. Mos. 17, 11. Die vielfachen theologischen Versuche, diesen einfachen Sinn durch exegetische Künsteleien abzuschwächen, scheitern schon an dem einstimmigen Zeugniß der vergleichenden Religionsgeschichte.

die Propheten das Opfer des Herzens und des Lebensgehorsams als das allein gottgefällige den werthlosen Thieropfern entgegenstellen; insbesondere hat der exilische Jesaia die Idee des Sühnopfers durch eine wahrhaft ethisch-religiöse Wendung vergeistigt, indem er es auf das freiwillige Leiden der Gerechten zum Heile für die schuldige Menge bezog; — eine Deutung, welche im ethischen Opfertod Christi ihre Erfüllung gefunden hat, mit welcher daher für immer an die Stelle des äußern Opfercultus der innere Cultusakt der Hingabe von Herz und Leben an den göttlichen Willen getreten ist.

Schon in der Opfermahlzeit, die sich mit den meisten Opfern zu verbinden pflegt, tritt zum Opferakt die Feier d. h. die Besieglung und genießende Vergewisserung der durch's Opfer neu gewonnenen und befestigten Gottesgemeinschaft hinzu; indem man die Gottheit, welcher das Opfer gilt, an der Opfermahlzeit theilnehmend denkt, sieht man in dieser Tischgemeinschaft das friedliche und freundliche Verhältniß zwischen ihr und ihren Verehrern thatsächlich hergestellt und besiegelt. Insofern sind auch diese Mahlzeiten wichtige Cultusakte von mystisch-symbolischer oder sakramentaler Bedeutung, sofern in ihnen das religiöse Gemeinschaftsverhältniß, das sie symbolisiren, zugleich für das Bewußtsein der Feiernden realisirt und genießend angeeignet wird. Dasselbe gilt aber auch von einer weiteren Reihe kultischer Handlungen, die als symbolische Vergegenwärtigung göttlichen Thuns Ausdruck und Aneignung der segensreichen Gemeinschaft mit der Gottheit sind. Schon auf den elementarsten Religionsstufen finden sie sich in allen jenen Bräuchen, in welchen das Leben der Naturgötter im Kreislauf des Jahres, ihr Sterben und Wiedererstehen, ihre Kämpfe und Siege, ihr Lieben und Leiden nachgebildet wird. Viele Volksbräuche, die noch jetzt unter uns, namentlich auf dem Lande, in Uebung sind, z. B. die Bräuche in den 12 Nächten um Wintersonnenwende, oder um Frühjahrsanfang, oder im Hochsommer sind nichts anderes als Ueberlebsel von den ältesten Cultusbräuchen der indogermanischen Naturreligion; auch ein großer Theil der volksthümlichen Hochzeitsbräuche ist auf Nachbildung der himmlischen Götterhochzeit, als welche das Gewitter galt, zurückzuführen (z. B. der Polterabend, dessen Name schon auf die Nachahmung des Donnergottes hinweist, dessen heiliger Tag ja auch der solenne Hochzeitstag noch immer ist). Mögen die Formen dieser

nachahmenden Cultusfeier oft für einen geläuterten Geschmack ganz roh erscheinen, so liegt doch unverkennbar in ihr der schöne sinnige Gedanke, daß der Mensch die Hauptwendepunkte seines Lebens dadurch weihen will, daß er sie anknüpft an das urbildliche himmlische Leben der Gottheit. Auch die griechischen Mysterien haben im Wesentlichen denselben Sinn; die Handlungen, welche die Hauptsache dabei waren, und zu welchen die Worte nur als begleitende Deutung hinzugetreten zu sein scheinen, waren nichts anderes als dramatische Darstellungen der Schicksale des Gottes; das Ersterben der schaffenden Naturkraft und ihr Wiedererstehen bildete den Inhalt der dionysischen wie der eleusinischen Mysterienfeier; in der letztern besonders wurde Persephone's Entführung in die Unterwelt, Demeter's Umherirren nach der verlorenen Tochter, Pluton's und Persephone's Hochzeit, Demeter's Rückkehr in den Olymp durch ebensoviele Akte der dramatischen Nachbildung gefeiert. Wie diese Symbolik des göttlichen Naturlebens dann aber auch ihre höhere Beziehung auf das menschliche Seelenleben bekam und zur Grundlage der Unsterblichkeitshoffnung wurde, ist oben schon erwähnt worden (S. 690, 701).

In den geschichtlichen Religionen bildet den Gegenstand dieser symbolischen Handlungen selbstverständlich nicht mehr das Walten der Gottheit in der Natur, sondern ihre Offenbarung in den Heilsthatsachen der heiligen Geschichte. Uebrigens knüpft sich die geschichtliche Bedeutung dieser Cultushandlungen auch hier noch gerne an eine entsprechende Naturbedeutung an, so daß gerade in diesem Doppelsinn der Festfeier die übereinander lagernden Schichten der religiösen Entwicklung sich recht augenfällig darstellen. So ist das hebräische Passahfest ursprünglich nichts anderes als ein Frühlingsfest der semitischen Naturreligion gewesen, bekam aber dann in der mosaischen Religion die höhere Beziehung auf die grundlegende Geschichtsthatsache des Auszugs Israels aus Aegypten, und ebenso bekam das Laubhüttenfest zu seiner ursprünglichen Naturbedeutung einer Herbstfeier später die Beziehung auf die Wanderung Israel's durch die Wüste, und das Pfingstfest zu seiner Naturbedeutung eines Erntedankfestes die Beziehung auf die Gesetzgebung am Berg Sinai. Der Buddhismus hat ein Fest des Lichtes, dessen Riten auf eine ursprüngliche Feier des wieder zunehmenden Tageslichts um die Wintersonnenwende hinweisen, das aber in der geschichtlichen Religion zur Feier des

entscheidenden Wendepunktes im Leben Buddha's wurde, seiner Erleuchtung, wodurch er zum Heiligen und Erlöser geworden. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem christlichen Weihnachtsfest: sein ursprünglicher Name „Fest der Epiphanie", d. h. der Erscheinung oder des Aufgangs des Lichtes, dann seine Zeit um Wintersonnenwende und besonders die mannigfaltigen Bräuche, die sich mit seiner Feier allenthalben verknüpfen: das alles weist deutlich auf eine Naturgrundlage in der Feier des wieder zunehmenden Sonnenlichtes, welche dann die höhere Beziehung auf den Aufgang des Geisteslichtes in der Erscheinung Jesu Christi bekommen hat. Auch im Osterfest verknüpft sich mit der Frühlingsfeier des wiedererstandenen Naturlebens (der Name „Ostern" stammt her von einer altdeutschen Frühlingsgöttin Ostara) die Feier der Auferstehung Christi beziehungsweise der fortgehenden Erhebung des siegreichen Geistes über die Bande der Natur.

Die beiden stehenden Cultushandlungen des Christenthums waren von Anfang die Taufe und das Abendmahl oder Herrnmahl. Die christliche Taufe knüpfte sich an einen vorchristlichen Ritus religiöser Reinigung und Weihe (Lustration und Initiation), dem die Bedeutung eines Buß- und Gelöbnißaktes zukam. Als symbolischer Akt der Aufnahme in die christliche Gemeinde bedeutet sie einerseits die Verpflichtung des Täuflings zum Gehorsam gegen den in der Gemeinde lebenden und regierenden Geist Christi und andererseits die Verbürgung der Gemeinde für die Antheilnahme des Täuflings an allen ihren Heilsgütern; so ist sie der symbolische Akt der Bundschließung zwischen dem einzelnen Menschen und der christlichen Gemeinde, ebendamit aber auch zwischen dem Menschen und dem im Christusgeist der Gemeinde offenbar und wirksam gewordenen Gott. Indem die Kirche für die innerhalb ihres Gemeinschaftskreises Geborenen die Taufe an den Anfang ihres Lebens gerückt hat, hat sie damit der schönen Idee Ausdruck gegeben, daß innerhalb der Gemeinde der göttliche Geist des Guten und Wahren die objektive Macht sei, unter deren erziehendem, reinigendem und kräftigendem Einfluß alle Einzelnen von Anfang ihrer geistigen Entwicklung schon stehen, so daß sie nur in diesen Geist der Gemeinde hineinzuwachsen, sich ihm aufzuschließen und hinzugeben haben, um auch schon alles Heiles derselben theilhaftig zu sein. Es ist so gerade die Kindertaufe der prägnanteste und populärste Ausdruck der Glaubensgewißheit, daß im Christenthum

das göttlich Gute und Wahre, das Heil der Gottesgemeinschaft, nicht mehr ein unwirkliches Ideal sei, dessen Realisirung der Einzelne erst durch subjektive Bemühungen im unendlichen Progreß zu versuchen und anzustreben hätte, sondern daß es eine gegebene Realität sei, ein in der Gemeinschaft schon gegenwärtiges Lebensprinzip, das der Einzelne sich nur anzueignen, in das er sich nur erkennend und wollend hineinzuleben hat, um seine Heilskräfte an sich selbst zu erfahren. Es ist also mit einem Worte die christliche Grundidee der entgegenkommenden göttlichen Gnade, die in der Kindertaufe ihre symbolische Ausprägung findet, während das Moment der menschlichen Freiheit zu seinem Rechte kommt in der zur Taufe hinzutretenden Erziehung, die ihren solennen Abschluß in dem Bekenntnißakt der Confirmation erhält. Im Abendmahl (oder nach biblischem Namen: „Herrnmahl") ist eine mehrfache Symbolik zur schönsten und kräftigsten kultischen Wirkung verflochten. Es ist zunächst, anknüpfend an seinen geschichtlichen Entstehungsort, eine Feier der Erinnerung an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern am Vorabend seines Todestages; weil aber Jesus selbst bei diesem Mahle dem Brod, das er brach, und dem Wein, den er darreichte, die symbolische Beziehung gab auf seinen demnächst bevorstehenden gewaltsamen Tod, den er als reinigendes Sühnopfer des neuen Bundes betrachtete, so ist demgemäß die Erinnerungsfeier jenes Mahles zugleich Vergegenwärtigung des durch Brod und Wein symbolisirten Opfertodes Jesu; indem ferner Brod und Wein, welche das Todesopfer Jesu repräsentiren, von den Feiernden genossen werden, so liegt darin zugleich dies, daß die Feiernden die ganze Bedeutung dieses Todes sich innerlich zu eigen machen, daß sie also den Geist des Gehorsams und der Liebe, in welchem Jesus dies Opfer brachte, in sich aufnehmen und mit ihm zugleich der beseligenden Gemeinschaft Gottes sich vergewissern. Endlich ist diese gemeinschaftliche Vergegenwärtigung und Verinnerlichung des gemeindestiftenden Opfertodes Jesu Ausdruck und Befestigung der liebenden Gemeinschaft der Gemeindeglieder unter einander. Aus dieser Idee der Abendmahlsfeier lassen sich die dogmatischen Vorstellungen, die sich darüber ausgebildet haben, sehr leicht verstehen, sobald wir nur des für alle solche kultischen Handlungen geltenden allgemeinen Canons uns erinnern: daß das, was in der kultischen Handlung symbolisch vergegenwärtigt wird, für die Handelnden nicht ein blos vorgestelltes

äußeres und fernes Objekt bleibt, ſondern in der darſtellenden Handlung ſelbſt ihnen als ein Gegenwärtiges anſchaubar und empfindbar wird, in ihrem Bewußtſein alſo ipso actu ſich in lebendige Wirklichkeit umſetzt, als daſeiendes Objekt ſonach erfahren, als innerliches Geſchehen nacherlebt wird. Daher ſind alle ſymboliſchen Cultusakte keineswegs bloß ſymboliſch in dem abſtrakt-theoretiſchen Sinn eines von der abgebildeten Realität losgetrennten Sinnbildes, ſondern ſie ſind myſtiſch-ſymboliſch in dem Sinn, daß das Abgebildete durch die abbildende Handlung zugleich für das Bewußtſein reell nachgebildet, d. h. als gegenwärtige Realität von geiſtiger Art zur Erfahrung für Sinn und Gefühl gebracht wird. Da nun dieſe Empfindung von der Gegenwart des Cultusobjekts, welcher ſich die Feiernden unmittelbar bewußt ſind, ihnen gerade mittelſt der Handlung und ihrer ſinnlichen Materien erweckt wird, ſo liegt der Schein ſehr nahe, als ob jene Empfindung von dieſem materiellen Subſtrat der Handlung ausginge, und damit iſt ſofort die Vorſtellung gegeben, als ob die vom Handelnden innerlich empfundene Gegenwart des idealen Objekts an das äußere materielle Subſtrat geknüpft, dieſes alſo Träger und Vehikel von jenem wäre. Alle dieſe in's Magiſche ſich verirrenden Vorſtellungen haben alſo zuletzt ihren einfachen Grund darin, daß die ganz natürlich-pſychologiſch vermittelten innerlichen Wirkungen der kultiſchen Handlung in die Sinnenwelt hinausgeſpiegelt und als ein äußerlich Wirkliches von überſinnlich-ſinnlicher Art im materiellen Subſtrat der Handlung fixirt werden. Die Wahrheit aller dieſer Vorſtellungen liegt darin, daß im Cultus das Göttliche als gegenwärtig erfahren wird; der Irrthum iſt nur, daß die innerliche Gegenwart im Geiſt der Feiernden verwechſelt wird mit äußerer Gegenwart im Material der Feier; beſteht in jener Wahrheit das Myſterium des Cultus, ſo liegt in dieſem Irrthum die Quelle alles Aberglaubens und aller Magie, die ſich an ihn ſo leicht und häufig knüpft.

Hierin liegt nun ſchon auch der Schlüſſel für eine der allgemeinſten Erſcheinungen der Religionsgeſchichte, die zu vielfachen Mißverſtändniſſen Anlaß gegeben hat, nehmlich für das weit verzweigte Gebiet der ſachlichen Heiligthümer oder heiligen Sachen. Es gehören dahin alle die Dinge, welche mit dem Cultus in Beziehung ſtehen und ſeinen Zwecken als Mittel dienen, von dem Cultusort an, ſei

derſelbe ein Haus oder Hain oder eine Berghöhe oder auch nur ein zum Opferaltar errichteter Stein, bis zu den mannigfachen Geräthſchaften, die zu den gottesdienſtlichen Handlungen gebraucht werden; von hervorragender Bedeutung aber ſind unter dieſen heiligen Sachen diejenigen, an welche ſich für die Gläubigen die Vorſtellung der Gegenwart und wirkſamen Kraft der göttlichen Macht in ſo beſonderer Weiſe knüpft, daß ſie für die Behauſungen der höheren Weſen und Träger der höheren Kräfte angeſehen werden. Es ſind dies vorzüglich die Götterbilder oder die ſie repräſentirenden Symbole, gleichviel ob dieſelben ein beſtimmtes Bild darſtellen oder auch nur ein völlig formloſes Stück Holz oder Stein ſind. „Es thut durchaus nicht noth, daß die Götzenbilder künſtleriſch bearbeitet ſind; im Gegentheil, je roher und geſtaltloſer, deſto mehr pflegt ſich die Verehrung ihnen zuzuwenden. Bei den Lappen iſt Götze ein Holzkopf ohne alle Angabe der Geſichtszüge. Aber auch die ſogenannten klaſſiſchen Nationen machen hierbei keine Ausnahme. Die heiligſten Götzenbilder ſind Baumäſte, Baumſtämme mit abgehauenen Aeſten und Kronen, unbehauene Bretter oder Säulen. Die Here von Theſpia war ein Baumaſt, jene in Samos ein Brett, zu Argos eine hohe Säule, die ikariſche Artemis wird als unbehauenes Stück Holz beſchrieben, die Athene zu Lindus, welche Danaus aufgeſtellt haben ſollte, war eine geglättete Säule, Tertullian nennt die attiſche Pallas einen Kreuzſtock, die Ceres von Pharos einen rohen Pfahl und unförmigen Holzblock ohne Bildniß, Athenäus die Latona zu Delos ein geſtaltloſes Holzſtück“.*) In dieſelbe Klaſſe von Cultusmitteln gehören die heiligen Steine, deren Verehrung ſich bei ſo vielen Völkern findet, auch bei den Semiten, wo ſie als „Gotteshäuſer“ (Bethel, Bätylien, vgl. 1. Moſ. 28, 22) oder auch als „Gottesangeſicht“ (Pniel) bezeichnet, ſonach als Erſcheinungsform oder Wohnſtätte der Gottheit oder einer göttlichen Kraft betrachtet wurden; im Islam hat ſich ein Ueberlebſel aus dieſem altſemitiſchen Steincultus noch in der Kaaba zu Mecka erhalten, und auch in dem iſraelitiſchen Cultus fehlte es bekanntlich nicht an mehrfachen Ueberlebſeln aus dem Stein- und ſonſtigen Bilderdienſt, deſſen Ueberwindung den Propheten nur ſehr allmälig gelang. Ueberhaupt aber findet ſich gerade in dieſem Punkt, in der kultiſchen Verehrung

*) Happel, Anlage des Menſchen zur Religion, S. 134.

der heiligen Sachen, zwiſchen den niederen Naturreligionen und den höheren geſchichtlichen Religionen eine ſo auffallende Aehnlichkeit, wie man ſie bei der ſonſtigen prinzipiellen Verſchiedenheit kaum für möglich halten ſollte. Der einzige Unterſchied iſt, daß im Buddhismus und Chriſtenthum an die Stelle der Bilder und Behauſungen der Gottheit ſelber die Bilder und Reliquien der göttlichen Stifter und anderer heiligen Menſchen treten; die Bedeutung aber, die dieſen für das gläubige Bewußtſein der großen Menge zukommt, iſt hier ganz die gleiche wie dort; auch dieſe Heiligenbilder, Cruzifixe, Reliquien u. dgl. ſind keineswegs bloße Erinnerungszeichen an Abweſende, ſondern vermitteln dem Gläubigen einen realen Zuſammenhang mit den überſinnlichen Gegenſtänden ſeiner Verehrung, gelten ihm als ſinnliche Leiter (Conduktor, Medium) überſinnlicher Kräfte, und werden eben als ſolche dann ſelbſt auch zu Gegenſtänden unmittelbarer Verehrung.

Eben dies iſt es nun aber, was den allgemeinen Begriff des „Fetiſchismus“ ausmacht, welchen man alſo ſehr mit Unrecht für eine beſondere Religionsform oder Religionsſtufe gehalten hat, da er ſich im Bilder-, Reliquien-, Amuletten- und Zaubermittelglauben der höheren Religionen genau ebenſo findet, wie im rohen Götzendienſt wilder Völker. Die Identität dieſer Erſcheinung durch die verſchiedenen Religionen hindurch konnte man nur darum vielfach verkennen, weil man ſie bei den Einen zu ſehr vergeiſtigt auffaßte und bei den Andern zu ſehr geiſtlos; bei den höheren Religionen rationaliſirte man die Bilder und anderen ſachlichen Heiligthümer zu bloßen Symbolen, zu kraftloſen Zeichen für die Vorſtellung, und verkannte, daß ihr eigentlicher Cultuswerth für die gläubige Gemeinde gerade darin beſteht, daß ſie für objektive Mittel und Träger höherer Kräfte gelten, ja für die Behauſungen, an welche irgendwie die Gegenwart und Segenswirkſamkeit der göttlichen Mächte gebunden ſei; umgekehrt hat man die Fetiſche der niederen Religionen für bloße materielle Dinge genommen und verkannt, daß auch ſie ihre kultiſche Bedeutung nur dem Zuſammenhang mit den mächtigen Geiſtern verdanken, die man in ihnen wohnend oder durch ſie wirkend dachte. Auch darin zeigt ſich die weſentliche Gleichartigkeit beider Erſcheinungen, daß, wie die Fetiſche der Wilden Privateigenthum der Einzelnen oder Ortſchaften ſind, ſo auch die Heiligenbilder und Reliquien religiöſer Eigenbeſitz

der Ortsgemeinden sind und eben dadurch, daß ihre eigenthümliche Segenskraft an diese ihre Sitze gebunden ist, bestimmte Localkulte begründen. So nahe damit der Bilderdienst wieder an den Polytheismus streift, so wäre es doch unbillig, ihn mit diesem einfach zusammenzuwerfen. Denn die heiligen Bilder und sonstigen kultischen Sachen sind zwar in realem Zusammenhang mit dem Göttlichen, aber doch nie selber rundweg Götter, in den niedersten Naturreligionen so wenig wie in den geschichtlichen; theoretisch unterscheidet schon der Wilde sehr wohl zwischen den Geistern und Göttern, deren oberste er vorzüglich im Himmel localisirt, und den irdischen Dingen, die er als Fetische verehrt; nur in seiner kultischen Praxis fixirt sich ihm die Vorstellung der Gegenwart der göttlichen Macht in der Anschauung ihres sinnlichen Bildes und Mittels; und ebenso wird theoretisch auch der einfältigste Bilderverehrer die Meinung zurückweisen, als ob dies bestimmte Muttergottesbild, Cruzifix oder dgl. die weltschaffende und regierende Gottheit selbst wäre, er lokalisirt ja vielmehr Gott, Christus und die Heiligen im Himmel; aber dies hindert ihn doch nicht, in seiner Andacht sich an das bestimmte Bild mit der Voraussetzung zu wenden, daß es d. h. eigentlicher das in ihm dargestellte übersinnliche göttliche Wesen in dem Bild oder durch dasselbe den Betenden höre und daß von dem Bilde also auch die erwünschten Segenswirkungen ausströmen. — Es wäre sehr zu wünschen, daß an die Stelle des oberflächlichen Rationalisirens und wieder plump zutappenden Materialisirens, was auf diesem Gebiet sich meistens ablöst, endlich ein wirklich exaktes psychologisches Verständniß dieses so weitschichtigen und wichtigen religiösen Phänomens träte.*) Der Schlüssel zu demselben liegt in den zwei Grundgesetzen des religiösen Bewußtseins, deren Ausführung im Früheren wiederholt gegeben ist: einmal darin, daß der Mensch in jedem Cultusakt, sofern er nicht bloße äußere Ceremonie sondern wirklicher religiöser Geistesakt ist, die heilbringende Gegenwart und Kraft des Göttlichen in sich wirklich zu erfahren bekommt; sodann aber darin, daß sich ihm vermöge einer natürlichen optischen Täuschung die innerlich erfahrene Wirkung in eine äußere Wirklichkeit projicirt und diese dann in dem sinnlichen

*) Ein solches ist mir bis jetzt erst einmal begegnet, nehmlich bei Happel, Anlage zur Religion, S. 130—165 und 185 ff.

Objekt, dessen Eindruck die Wirkung psychologisch vermittelt hat, lokalisirt. Der Mensch vermag sich eben überhaupt auf gewisser Bildungsstufe die Objektivität einer von ihm innerlich erfahrenen und doch nicht willkürlich selbst hervorgebrachten Wirkung nicht anders vorzustellen als so, daß er sie von einem äußern, räumlich ihm gegenüberstehenden Objekt verursacht denkt; und da nun beim Cultus die innere Wirkung thatsächlich durch den psychologischen Eindruck der sinnlichen Objekte veranlaßt und vermittelt ist, so ist nichts natürlicher als daß diese veranlassenden Mittel der Wirkung ihm mit der übersinnlichen Ursache derselben zusammenfallen, daß ihm also die unsichtbare Gegenwart des göttlichen Cultusobjekts mit der anschaubaren Gegenwart des sinnlichen Cultusmittels real verknüpft oder ersteres in letzterem einwohnend zu sein scheint. Es ist dies freilich eine Schwäche des menschlichen Geistes, auf welcher diese Verwechselung von übersinnlichem Grund und sinnlichem Mittel beruht, die übrigens protestantischer Seits um so eher mit einiger duldsamen Nachsicht beurtheilt werden dürfte, wenn man dessen eingedenk wäre, daß es ja doch schließlich dieselbe Verwechselung ist, welche, wenn auch in feinerer Form als beim eigentlichen Bilderdienst, sich doch auch durch alle dogmatische Vorstellungsweise unserer Kirche hindurchzieht, sofern ja auch hier nur allzusehr die Symbolik des Vorstellungsbildes mit dem wahren geistigen Wesen der Sache verwechselt zu werden pflegt.

An die sachlichen Mittel des Cultus reihen sich endlich die persönlichen Mittler desselben: die Priester. Zwar hat es solche nicht immer und überall in der Religion gegeben; sie fehlen noch in den einfachsten Anfängen des religiösen Lebens, wo der Hausvater für die Familie und der Stammespatriarch für den Stamm, der König für das Volk die Opfer und Gebete verrichteten, die religiöse Repräsentation der (engeren oder weiteren) Gemeinschaft also mit der sittlichen und rechtlichen noch in eins zusammenfällt; und sie fehlen dann auch wieder auf der höchsten Stufe, in der geistigen Religion der Erlösung, wo genau soweit, als ihr Prinzip der inneren geistigen Befreiung in der Gemeinde wirklich durchgeführt ist, die äußerliche menschliche Heilsvermittlung durch die kultischen Mittelspersonen wegfällt, also das eigentliche „Priesterthum" sich von selber aufhebt und an seine Stelle der einfache berufsmäßige Dienst in der Pflege des religiös-sittlichen Gemeindelebens tritt. Aber zwischen jenen Anfängen

und diesem Höhepunkt findet sich das Priesterthum als regelmäßiger Bestandtheil einer einigermaßen organisirten religiösen Gemeinschaft. Das Priesterthum ist aus dem Cultus herausgewachsen, sofern es ohne Zweifel überall dadurch entstanden ist, daß die allmählich komplicirter werdenden Cultusbräuche, besonders die heiligen Ceremonien und Formeln der öffentlichen Akte, eine gewisse technische Uebung seitens der sie Vollziehenden erforderten, und damit dann natürlich zur Sache eines besonderen Standes wurden. Hatte sich aber einmal ein besonderer Stand zum Organ der gemeinschaftlichen Cultushandlungen ausgebildet, so lag es in der Natur dieses aparten Berufes begründet, daß seine Träger mit der Zeit ein religiöses Ansehen und eine Würdestellung von hervorragender Art erlangten. Denn als diejenigen, welche ausschließlich dem Dienste der Gottheit oblagen und welche die richtige, gottgefällige Weise dieses Dienstes allein verstanden, schienen sie natürlich der Gottheit näher zu stehen als die Uebrigen, schienen daher als ihre Vertrauten um ihre Willensentschließungen besser Bescheid zu wissen und auf dieselben wirksameren Einfluß zu besitzen als die ihr Fernerstehenden. So erklärt es sich sehr einfach, daß sich auf den niederen Religionsstufen gewöhnlich mit dem Priesterthum die Künste der Mantik und der Zauberei (die ja nichts anderes ist als die Kunst wirksamer Beeinflussung der göttlichen Macht) verbunden zeigen. Es erschienen also die Priester bald nicht mehr blos als diejenigen Repräsentanten und Beauftragten der Gemeinde, welche vermöge ihrer technischen Uebung die öffentlichen Cultushandlungen im Namen der Gesammtheit zu vollziehen hatten, sondern zugleich als diejenigen Vertrauten und Vertreter der Gottheit, welche das im Cultus bezweckte Heil zu vermitteln, das Wissen um die göttlichen Rathschlüsse und das Gewinnen der göttlichen Gnade zu bewirken im Stande waren. Und diese ihre religiöse Bedeutung, die sie im Glauben der Völker besaßen, als *Mittelspersonen zwischen Gottheit und Gemeinde*, an deren Thun oder Lassen Heil und Unheil für diese hing, gab natürlich den Priestern meistens auch eine so vorzüglich begünstigte sociale Stellung, daß es ihnen sehr nahe liegen konnte, die völlige Herrschaft auch in weltlichen Beziehungen anzustreben oder doch mit der weltlichen Herrschermacht zu rivalisiren. Die ganze Geschichte ist voll dieser Kämpfe, deren Verlauf je nach Völkern,

Religionen und Zeitaltern gar verschieden ausfiel. Wir werden auf diese Verhältnisse später zurückkommen.

Außer dem Priesterthum als dem ständigen Organ der Cultusgemeinschaft, dem die geordnete Pflege des äußeren Dienstes und die Ueberlieferung der heiligen Satzungen und Bräuche obliegt, eignen den höheren Religionen auch solche Organe ihres religiösen Gemeingeistes, welche diesen mehr nach seiner Innerlichkeit repräsentiren und vorbildlich für die Gesammtheit ausprägen: die Träger der religiösen Erleuchtung oder die „Propheten" und der religiösen Begeisterung oder die „Heiligen" (beides hier im allgemeinsten Sinne des Wortes verstanden). Während die Priester die objektive stetige Ordnung der Gemeinschaft vertreten, kommt in Propheten und Heiligen die Freiheit und Beweglichkeit, der Fortschritt und der Wechsel der geisterfüllten Subjektivität zur Geltung, die Genialität der religiösen Intuition und die Virtuosität der religiösen Praxis. Natürlich daher, daß zwischen ihnen und den Priestern vielfacher Gegensatz sich zeigt, der besonders in Zeiten religiöser Krisen, Entwicklungen und Neubildungen zu heftiger Spannung werden kann; wie denn namentlich die beiden Erlösungsreligionen in bedeutsamer Uebereinstimmung ihren Ursprung haben im Kampf des Propheten und Heiligen wider das organisirte Priesterthum und seine Satzungen. Für eine Religion aber, die ihren Ursprung dem Sieg der geisterfüllten Subjektivität über die Objektivität der Cultusmittel und Cultusmittler (über das anstaltliche Kirchenthum) verdankt, liegt eben darin schon die prinzipielle Forderung, daß in ihr das specifische Priesterthum der niederen Religionsstufen, das sich als Heilsmittler zwischen die Gemeinde und Gott stellt, aufgehoben sein soll durch die Allgemeinheit des persönlichen Geistesbesitzes und der unmittelbaren Gottesgemeinschaft, oder daß hier Alle, eben als die selber vom Geist Erleuchteten und Geheiligten, zugleich Priester, Mittler und Werkzeuge des Gemeingeistes für die Andern, sein sollen. So fällt auf der Höhe der Religion mit dem Gegensatz zwischen Priester, Prophet und Heiligen auch der Gegensatz zwischen Gemeinde und Priesterthum hinweg; mit dem, daß hier Alle Propheten und Heilige d. h. vom Geist der Wahrheit und Liebe erfüllt und getrieben sind, sind auch Alle Priester geworden.

Diese Idee des allgemeinen Priester- und Prophetenthums hat schon der ahnenden Hoffnung der alttestamentlichen Seher vor-

geschwebt, wenn sie von einer Vollendungszeit redeten, da der (prophetische) Geist werde ausgegossen sein über alles Fleisch, so daß Alle werden weissagen und Gesichte sehen; wo nicht mehr werde der Eine den Andern lehren, sondern Alle von selbst den Herrn kennen, dessen Gesetz in ihre Herzen geschrieben sein werde; und wo dann auch alle Glieder der Gemeinde „Priester des Herrn und Diener unseres Gottes" heißen sollen.*) Und als diese Zeit erfüllt war, sagt Jesus zu den Jüngern: „Ihr sollt euch nicht lassen Meister nennen, denn Einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder; so Jemand unter euch will gewaltig sein, der sei euer Diener.**) So weit war er entfernt, ein neues Priesterthum als Mittleranstalt zwischen Gott und Gemeinde einzusetzen und damit den neuen Wein des Evangeliums in alte Schläuche zu füllen, daß er vielmehr über äußere Gemeindeorganisation gar keine unmittelbaren Bestimmungen getroffen, sondern diese Ordnungen alle der ferneren Entwicklung des Gemeindelebens anheimgestellt hat. Was konnte es priesterlicher Mittlerschaft noch bedürfen für seine Jünger, die eben in seinem Geist der Gotteskindschaft sich unmittelbar mit Gott verbunden und seiner Liebe gewiß wissen? Sagt doch der johanneische Christus in den Abschiedsreden seinen Jüngern, daß sie zu der Zeit, wo sie seinen Geist empfangen haben und in seinem Namen beten werden, sogar nicht mehr nöthig haben, daß er (Christus) den Vater für sie bitte, denn der Vater selbst habe sie lieb um deßwillen daß sie Christum lieben***) — ein Wort, das die evangelische Grundidee von der Aufhebung aller äußeren Mittlerschaft durch den inneren Geistesbesitz in seine letzten Consequenzen noch über die protestantische Dogmatik hinaus durchführt. So heißen denn auch im Neuen Testament die Christen allesammt „das königliche Priesterthum, das heilige Volk Gottes, das verkündigen soll (in Wort und Werk) die Tugenden des (Gottes), der sie berufen hat von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht;" sie sind „die Heiligen und Geliebten Gottes;" ihr „vernünftiger Gottesdienst" soll darin bestehen, daß sie sich selbst als lebendiges und heiliges Opfer Gott hingeben; sie sind „die geistlichen Menschen", welche in Kraft des (göttlichen) Geistes Alles richten und

*) Joel 3, 1. Jerem. 31, 34. Jes. 61, 6.
**) Matth. 23, 8 ff. 20, 26.
***) Joh. 16, 26 f.

von Niemand gerichtet werden; sie haben alleſammt „die Salbung des Geiſtes und wiſſen Alles und bedürfen nicht, daß ſie Jemand belehre“ (als höhere Autorität in geiſtlichen Dingen ſich ihnen aufdränge); darum ſollen ſie denn auch ein- für allemal „in der Freiheit, womit uns Chriſtus befreit hat, beſtehen und ſich nicht wieder in das knechtiſche Joch (der Menſchenſatzung) fangen laſſen!“ *)

Es gab auch thatſächlich in den erſten zwei Jahrhunderten in den chriſtlichen Gemeinden kein organiſirtes Prieſteramt, das auf einen ſpecifiſchen Amtscharakter ſeinen Anſpruch auf Beherrſchung der Gemeinde gegründet hätte, ſondern die öffentlichen Geſchäfte in der Gemeinde, obenan die Verkündigung des Wortes und die Liebesthätigkeit, dann auch die Leitung der äußeren Angelegenheiten, wurden von denjenigen Gemeindegliedern, die ſich durch inneren Trieb und beſondere Begabung dazu berufen wußten, als freiwillige Dienſtleiſtungen übernommen; daher ſie vom Apoſtel unter den beſonderen Gnadengaben (Charismen) aufgezählt werden, die der heilige Geiſt in den Einzelnen zu Nutz und Frommen der Geſammtgemeinde wirke.**) Auch noch in nachapoſtoliſcher Zeit, zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, wurden die Aelteſten (Presbyter) von den Notabeln der Gemeinde unter Zuſtimmung der Geſammtheit in ihr Amt eingeſetzt, welches ganz nur als ein um der geſellſchaftlichen Ordnung willen nothwendiger Berufsdienſt erſcheint.***) Und wenn auch allerdings ſchon gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts in den ſogenannten „Paſtoralbriefen“ (beſonders 1. Timotheusbrief) und noch mehr in der zweiten Hälfte deſſelben in den pſeudoignatianiſchen Briefen das Beſtreben immer ſtärker hervortritt, das kirchliche Amt über die Gemeinde hinauszuſtellen und mit einer immer höheren Autorität zu umkleiden,†) ſo vertrat doch noch zu Ende dieſes Jahrhunderts ein Tertullian die urchriſtliche Idee des allgemeinen Prieſterthums mit größter Beſtimmtheit. Aber von da an verhalf

*) 1. Petri 2, 9. Röm. 1, 7. 12, 1. 1. Cor. 2, 15 f. 1. Joh. 2, 20. 27. Gal. 5, 1.

**) Röm. 12, 4—8. 1. Cor. 12, 4—11. Vgl. meinen „Paulinismus“, S. 229 bis 232, und Weizſäcker's Aufſatz über „die Kirchenverfaſſung des apoſtoliſchen Zeitalters“ in den Jahrbüchern für deutſche Theologie, XVIII, 631 ff.

***) 1. Brief des röm. Clemens, 44. Vgl. meinen „Paulinismus“ S. 414 f.

†) „Paulinismus“, Cap. XI, S. 462—494.

der kirchliche Rückschlag gegen die Ausschreitungen der Gnostiker und Montanisten und anderer Häretiker und Schismatiker den hierarchischen Bestrebungen, die ohnedies in den jüdischen Reminiscenzen und römischen Gewöhnungen eine Stütze hatten, zum immer völligeren Sieg über das evangelische Bewußtsein der Freiheit und Gleichheit der Gotteskinder vor Gott. Die äußere Geschichte der Ausbildung des kirchlich-hierarchischen Systems geht uns hier nichts an und ist ja weltbekannt. Im katholischen Dogma vom character indelebilis des Priesters, von der (in unsern Tagen erst vollendeten) Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, von der sakramentalen Wunderthätigkeit und von der beichtväterlichen Jurisdiktion der Priester ist das vor- und widerchristliche Priesterthum in seiner specifischen Eigenschaft als Mittlerthum zwischen Gott und Gemeinde auf's bestimmteste ausgeprägt. — Hand in Hand mit dieser Beseitigung des allgemeinen Priesterthums durch Ausbildung der kirchlichen Hierarchie ging auch die Aussonderung der Heiligen, was nach dem Neuen Testament die Christen allesammt als solche sind und immer mehr werden sollen, zu einem besonderen Stand, dem Mönchthum, welches das christliche Ideal der Heiligung des Lebens in der verzerrten Form einer einseitig negativen Askese und Weltflüchtigkeit zum besonderen Lebensberuf macht. Hierdurch wurde die sittliche Grundidee des Christenthums ganz ebenso schwer geschädigt, wie durch das katholische Priesterthum die religiöse. Indem die allgemein christliche Bestimmung vollkommener Lebensheiligung von einem besondern Stand gleichsam stellvertretend für die Gesammtheit geleistet werden sollte, wurde einerseits für diese Gesammtheit das sittliche Ideal auf das niedere Niveau eines beschränkten kirchlichen Pflichtenkreises herabgedrückt, wobei die Kirche in ihrer großen Mehrheit in heidnische Verweltlichung verfiel; andererseits wurde von den Mönchen in ihrer Absonderung von den positiv sittlichen Lebensaufgaben in Familie und Gesellschaft eine ungesunde und unfruchtbare Sittlichkeit gepflegt, deren asketische Strenge naturgemäß nur zu leicht und oft in ihr direktes Gegentheil umschlug, und die auch im günstigsten Fall doch immer durch den pharisäischen Dünkel der besonderen Heiligkeit und Verdienstlichkeit dem evangelischen Geiste widersprach.

Indem die Reformation den specifischen hierarchischen Priesterstand zu Gunsten des allgemeinen Priesterthums und den specifischen

Mönchsstand zu Gunsten der allgemeinen Sittlichkeit aufhob, hat sie den religiösen und den sittlichen Geist des echten Christenthums aus seinen heidnisch-jüdischen Verunstaltungen losgemacht und wieder in seiner Wahrheit zur Geltung gebracht. Das neuerwachte Bewußtsein des geisterfüllten Subjekts von „der Freiheit des Christenmenschen", die nur in Gott selbst gebunden sei, war auch jetzt wieder, wie einst zu Jesu und Pauli Zeiten, die unwiderstehliche Kraft, welche das objektive Kirchenthum mit seinem ganzen System äußerer Heilsmittel und Heilsmittler in die Luft sprengte, um in der Unmittelbarkeit des Glaubens d. h. des mit Gott sich einig wissenden Gemüths die ausschließliche Quelle aller Heils- und Heiligungskräfte zu finden. Hierin, nur eben hierin lag die welterschütternde Bedeutung der reformatorischen That, die Luther's eigenstes persönliches Verdienst war; zu diesem ihrem prinzipiellen Kern verhielt sich aber die neue protestantische Kirchen- und Lehrbildung nur als dürftige, vielfach verkrüppelte und entstellte Frucht, in welcher die Nachwirkungen des alten, von der Reformation gerade bekämpften Prinzips der kirchlichen Heilsvermittlung nur zu stark wieder auftauchten. Sie zeigen sich dogmatisch in der neuen Bindung des Glaubens an die äußeren Mittel der Schrift und Sakramente, dieser objektiven Conduktoren für die Heilskraft des ebenso objektiven Verdienstes des Mittlers Christus; und sie zeigen sich kirchlich in der neu etablirten und staatlich gestützten Herrschaft des Theologenstandes über die Glaubensüberzeugung und das Gewissen der christlichen Gemeinde, was der römischen Priesterhierarchie zwar nicht gleich ist, aber doch in der praktischen Wirkung nahe genug kommt. Und es läßt sich nicht verkennen, wie eng hier eins am andern hängt: von dem Einen äußeren Heilsmittler und seinem stellvertretenden Verdienst gehen folgerichtig auch die objektiven kirchlichen Heilsmittel aus, als die leitenden Canäle jener äußeren Heilsquelle zu den einzelnen Subjekten; und wo objektive Heilsmittel sind, da können auch die kirchlichen Heilsmittler als die Verwalter, Pfleger und Spender derselben nicht fehlen. Daher dreht sich die große Frage des Protestantismus, die zuletzt auch den eigentlichen Kern aller kirchlichen Kämpfe der Gegenwart bildet, darum: ob der Protestantismus die Consequenz seines Prinzips der unmittelbaren Heilsgewißheit des gottinnigen Gemüths wird durchführen können bis zur völligen Ueberwindung aller und jeder äußeren Mittlerschaft? oder ob umgekehrt

der Ueberrest des in der Dogmatik nicht überwundenen Mittler- und Mittelglaubens auch wieder die priesterlich-hierarchische Mittlerschaft und Vormundschaft in Kirche und Leben als Consequenz nach sich ziehen und die Errungenschaft der Reformation vernichten wird? Nach jener Vollendung des protestantischen Prinzips strebt zwar offenbar die allgemeine Entwicklung des modernen Geistes hin, der auch in der Religion nicht länger sich selbst entäußert sein will, sondern das Recht der vernünftigen Selbstbestimmung und den Genuß der unmittelbaren Selbstgewißheit, die er auf sittlichem und wissenschaftlichem Gebiet längst besitzt, auch auf religiösem beansprucht. Umgekehrt aber scheint die Tendenz der protestantischen Staatskirchen genau ebenso wie die der römischen Papstkirche heute so sehr wie nur je auf Wiederherstellung und Befestigung der unbedingten hierarchischen Autorität und unbeschränkten Beherrschung der Geister gerichtet und so wenig als jemals geneigt zu sein, vom starren Buchstaben ihrer kirchlichen Satzungen und Bekenntnisse auch nur ein Jota zu Gunsten der prüfenden Vernunft und des autonomen Gewissens der Einzelnen und der Gemeinden nachzulassen. So lange die staatlichen Machthaber so kurzsichtig sind, dies unprotestantische Priesterthum nicht nur gewähren zu lassen, sondern direkt oder indirekt seine Herrschaftsbestrebungen noch zu unterstützen, so lange wird auch die naturgemäße Entwicklung und glückliche Ueberwindung der religiösen Krisis unserer Zeit hintangehalten, und der Zwiespalt zwischen der Kirche und der Gesellschaft wird immer unheilbarer und für beide Theile immer unheilvoller werden.

Zweites Hauptstück.

Die Kirche und die bürgerliche Gesellschaft.

Von einem Verhältniß der Kirche zur bürgerlichen Gesellschaft kann nur da eigentlich die Rede sein, wo ein bestimmter Unterschied zwischen beiden zu machen ist, wo also das religiöse Leben sich in einer eigenen, von den natürlichen Grundlagen der Gesellschaft ur-

ſprünglich unabhängigen Gemeinſchaft organiſirt hat. Dies iſt nun aber nach dem, was zu Anfang des vorigen Hauptſtücks ausgeführt worden iſt, nur in den zwei Religionen der Fall, die weſentlich vom ſubjektiven Erlöſungsbewußtſein des einzelnen Menſchen, dieſem Innerſten der religiöſen Subjektivität, ausgehen und darum auch von Anfang zu rein menſchlichen und allgemein menſchlichen Religionen angelegt ſind: in dem Chriſtenthum und dem Buddhismus; nur in dieſen beiden bildete ſich von Anfang eine von allen natürlichen und politiſchen Unterſchieden völlig abſehende rein religiöſe Gemeinſchaft oder eine „Kirche“. Hingegen ſind die übrigen Religionen durchweg Volks- und Staatsreligionen, in welchen die religiöſe Gemeinſchaft mit der nationalen entweder ſich einfach deckt oder doch zur Grundlage und zum beherrſchenden Mittelpunkt auch ihrer religiöſen Organiſation das politiſche Gemeinweſen hat.

In dieſen einheitlichen religiös-bürgerlichen Gemeinweſen war anfangs überhaupt noch gar kein Unterſchied zwiſchen der religiöſen und der bürgerlichen Seite; die einfachen religiöſen Funktionen des Betens und Opferns beſorgte theils jeder Hausvater theils für die Geſammtheit der Stammesfürſt. Ein beſonderer Prieſterſtand bildete ſich, wie oben ausgeführt wurde, erſt mit der komplicirteren Entwicklung des religiöſen Rituals; wie gleichzeitig mit den ſchwierigeren Anforderungen der Vertheidigung und Regierung des bürgerlichen Gemeinweſens ſich ein Kriegerſtand und aus dieſem eine Ariſtokratie oder ein Königthum bildete. Damit war nun die religiöſe und die bürgerliche Seite des Gemeinweſens zwar noch keineswegs in zweierlei getrennte Organiſationen auseinander getreten, aber doch ſo unterſchieden, daß von jetzt an eine Rivalität zwiſchen den Leitern des religiöſen und denen des bürgerlichen Lebens der Volksgemeinde eintreten konnte und oft genug wirklich eintrat. Wo den Erſteren das Uebergewicht zufiel, bekam das Ganze einen vorherrſchend prieſterlich-religiöſen Zuſchnitt, wurde zum Kirchenſtaat oder zur „Theokratie“, ſofern die Prieſter als die Vertrauten und Beauftragten der Gottheit in ihrem Namen das Regiment theils ſelber führten, theils wenigſtens die Regierenden beherrſchten und leiteten. Wo umgekehrt das Uebergewicht der bürgerlichen Herrſchermacht die Prieſter in unſelbſtändiger Stellung als bloße Diener und Beamte des Staats niederhielt, da fiel auch die religiöſe Seite des Volks-

lebens unter die staatlich geregelten Angelegenheiten und die Cultusgemeinde war Staatskirche. Die häufige Annahme, daß ersteres im Orient und letzteres im Occident der gewöhnliche Fall gewesen, ist nicht ganz zutreffend; gerade die größten asiatischen Reiche waren keine Theokratieen; das alte (vorbuddhistische) China war absolute Monarchie, in welcher der Cultus so völlig wie in Rom Staatssache war; ebenso hatte in dem medisch-persischen Reich das Priesterthum zwar eine angesehene sociale Stellung, aber keine politische Macht; auch in Indien war in der alten Zeit der vedischen Religion das Priesterthum ohne jede Bedeutung, später errang dann dort unter dem begünstigenden Einfluß lokaler Verhältnisse der brahmanische Priesterstand zwar allerdings eine bei den Indogermanen singuläre Geltung, aber es war doch auch dies weniger eine eigentliche politische Herrschaft als die Stellung eines social bevorrechteten Standes. Hingegen lag es bei den semitischen Völkern schon in der Consequenz ihres eigenthümlichen Gottesglaubens, welcher Gott als den „Herrn" oder „König" von vornherein zum politischen Volksleben in die engste Beziehung setzte (vgl. oben S. 359), daß sie mit dieser Gottesregierung im Staat dann auch direkten praktischen Ernst machten, und die Vertreter, Mittler und Gesandten der Gottheit, die Priester und Propheten, eine dominirende politische Rolle spielten. Das hervorragendste Beispiel hierfür ist die Geschichte Israels von Moses an und ganz besonders in seiner Königszeit, für welche das Verhältniß von Saul und Samuel typisch ist. Aber auch die andere semitische Gesetzesreligion, der Islam, ist trotz seiner universellen Tendenz durch und durch theokratisch: die Gemeinde ist ein äußerer, politisch organisirter Gottesstaat, dessen Herrscher der gottgesandte Prophet und dessen Nachfolger sind. — Hiernach wird zu sagen sein, daß der „Kirchenstaat" die specifisch semitische und die „Staatskirche" die specifisch indogermanische Form des einheitlichen religiös-bürgerlichen Gemeinwesens ist.

Das Christenthum ist nun zunächst keines von beiden gewesen, sondern hat sich unabhängig von allen nationalen und politischen Formen als rein religiöse Gemeinschaft gebildet und drei Jahrhunderte lang als solche auch erhalten. Wenn man die Innigkeit und Reinheit des christlichen Gemeindelebens in diesen drei ersten Jahrhunderten seiner privaten, staatslosen Existenz mit den späteren Zuständen der christlichen Staatskirche und gar des römischen Kirchenstaats vergleicht,

so möchte man fast wünschen, es wäre die Christenheit nie aus dem Himmelreich der jenseitigen Welt, in welchem sie anfangs ihr Element gehabt, herabgestiegen in die reale Welt, um bald im Bunde, bald im Kampfe mit den Weltmächten um den Besitz des ihr ja freilich verheißenen Erdreiches (Matth. 5, 5) zu ringen. Und doch wäre diese Betrachtungsweise einseitig. So viel auch an religiöser Reinheit das Christenthum später durch seine Verbindung mit dem Staat eingebüßt hat, so viel unrein Weltliches, Heidnisches und Jüdisches sich ihm bei seiner innigeren Berührung mit dem Weltleben anhängte, so lag doch eben nur auf diesem Wege die Lösung seiner Aufgabe, die Welt positiv zu durchdringen, ein „Licht und Salz der Welt" zu werden; nur so war die Einseitigkeit zu überwinden, die bis dahin in ihrem negativen, asketischen, weltflüchtigen Charakter der christlichen Moral unverkennbar eigen gewesen war. Zwar wäre es sehr irrig, diesen weltverneinenden Asketismus zum Wesen des Christenthums selber zu rechnen, wie jetzt oft geschieht; dieses war vielmehr von Anfang sich seiner Bestimmung wohl bewußt, die Welt als Sauerteig zu durchdringen und zu veredeln. Aber die damalige heidnische Welt, die so tief in Aberglauben und Unsittlichkeit jeder Art versunken war, konnte nicht anders als abstoßend auf den christlichen Geist wirken, ihr gegenüber konnte die christliche Gemeinde ihr höheres religiös-sittliches Leben zunächst nur polemisch geltend machen; sich vorzeitig mit ihr friedlich zu vertragen und in nähere Verbindung einzulassen, hätte für die junge Gemeinde soviel geheißen als sich selbst aufzugeben. Zu diesem in den äußeren Weltzuständen liegenden Motiv kam dann allerdings noch die stark eschatologische Richtung der urchristlichen Glaubensweise: die lebhafte Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi und Aufrichtung seines übernatürlichen messianischen Reiches war natürlich nicht geeignet, Sinn und Interesse für das gegenwärtige Weltleben zu wecken und zur positiven Arbeit an seinen sittlichen und Culturaufgaben zu ermuntern.

Daß nun die römische Obrigkeit eine solche Religionsgemeinde, die sich so grundsätzlich und konsequent von der ganzen bürgerlichen Gesellschaft zurückzog und vor jeder Betheiligung an dem gemeinsamen weltlichen Leben eine fromme Scheu empfand, für staatsgefährlich erachtete und sie trotz ihrer ruhigen Harmlosigkeit durch harte Verfolgung auszurotten strebte, war vom Standpunkt des römischen

Staatsintereſſes aus ſehr natürlich. Aber nicht minder natürlich war es, daß die Chriſten gegen einen Staat, der ſie ſo feindſelig behandelte, nicht die geringſten Sympathieen empfanden, vielmehr in ihm bald nur noch die Verkörperung des ſataniſchen Weltregiments, in allen ſeinen Inſtitutionen und in ſeiner ganzen Kultur nur den „Pomp des Teufels" erblickten, wie Tertullian ſich ausdrückt. Urchriſtlich war zwar dieſe Verachtung des Staates nicht; Jeſus hatte dem Kaiſer zu geben befohlen, was des Kaiſers iſt, und Paulus hatte das Recht jedweder Obrigkeit auf Gehorſam mit dem göttlichen Urſprung dieſer Ordnung begründet und die Anerkennung dieſer Autorität als Gewiſſenspflicht dargeſtellt.*) Nur aber das rein religiöſe Gebiet, die Glaubensüberzeugung und das Glaubensbekenntniß, hatte die Chriſtenheit ſeit der Apoſtel Zeit als eine Angelegenheit betrachtet, auf welche die Macht des Staates ſich nicht erſtrecke, wo man auch ſeinem Zwang nicht weichen, ſondern Gott mehr gehorchen müſſe als den Menſchen.**) Als nun der römiſche Staat — gegen ſeine ſonſtige Gewohnheit unbeſchränkter religiöſer Toleranz, aus politiſchen, nicht aus religiöſen Motiven — den chriſtlichen Glauben verfolgte, da ward die Chriſtenheit natürlich in eine wenn auch nur paſſive Oppoſition gegen den Staat hineingetrieben, bei welcher ihre Achtung vor dem ſittlichen Recht und Werth des Staates im ſelben Maße tiefer ſank, je mehr das kirchliche Selbſtgefühl in den Verfolgungen durch das Bewußtſein ihres höheren Rechtes und durch die Zuverſicht auf den Sieg ihrer Sache gehoben wurde. So übel nun auch ſpäterhin dieſes kirchliche Selbſtgefühl in der Ueberhebung über die bürgerliche Geſellſchaft ſich fühlbar gemacht hat: zunächſt ſtand der Kirche die Rolle einer Vertheidigerin der freien Menſchenrechte gegen die Omnipotenz des antiken Staates unleugbar ſehr ſchön an. Es ſind goldene Worte und für alle Zeiten beherzigenswerth, die wir in Tertullian's Schutzſchrift leſen,***) wenn er der römiſchen Staatsmacht zu bedenken giebt, daß ſie, die den frommen Glauben der Väter zu beſchützen vorgebe, vielmehr gerade der Unfrömmigkeit ſich ſchuldig mache, indem ſie die Freiheit der Religion aufhebe und zu einer beſtimmten Gottesverehrung zwinge;

*) Matth. 22, 21. Röm. 13, 1—5.

**) Apoſtelgeſchichte 4, 19.

***) Tertullianus, apolog. 24.

Niemand, kein Menſch, wie viel weniger ein Gott, möchte ſich durch erzwungenen Dienſt verehren laſſen. Ebenſo treffliche und vernünftige Grundſätze entwickelt er in einem offenen Sendſchreiben an einen römiſchen Beamten:*) „Es iſt ein natürliches Menſchenrecht jedes Einzelnen, nach eigener Ueberzeugung Gott zu dienen; Keinem ſchadet oder nützt ja die Religion des Andern. Aber nicht religiös iſt es, zur Religion zu zwingen, welche freiwillig und nicht aus Zwang geübt ſein will; werden doch auch die Opfer nur als freiwillige Gaben gewünſcht. Daher thut ihr, indem ihr uns zum Opfern nöthigt, euren Göttern keinen Gefallen; ſie begehren keine erzwungenen Opfer, es wäre denn, daß ihr ſie für händelſüchtig hieltet". Mit feiner Ironie macht ſich Laktanz**) über die Barbarei luſtig, welche in Sachen der religiöſen Ueberzeugung die brutale Gewalt an die Stelle der vernünftigen Gründe ſetzen will. „In der Religion gilt kein Zwang; mit Reden, nicht mit Ruthen muß man hier vorgehen, um den Willen zu beſtimmen. Mögen ſie doch den Scharfſinn ihres Geiſtes entwickeln; iſt ihre Begründung wahr, ſo möge ſie ſich doch hören laſſen! Wir ſind ja bereit zu hören, ſobald ſie uns belehren wollen; ſo lange ſie freilich ſchweigen, können wir ihnen auch nichts glauben, ob auch ihre Wuth noch ſo grimmig ſei. Sie mögen es doch uns nachmachen und die Vernunftmäßigkeit ihres ganzen Standpunkts nachweiſen! Wir nehmlich ſind keine Schwindler, wie ſie uns vorwerfen, ſondern wir belehren, wir begründen, wir beweiſen. So halten wir auch Niemanden wider ſeinen Willen bei unſerer Sache feſt, denn was hätte Gott an einem unfrommen und überzeugungsloſen Anbeter? Und doch fällt Niemand von uns ab, da die Wahrheit ſelbſt Jeden feſthält. Vertheidigen muß man die Religion nicht durch Tödten, ſondern durch Sterben, nicht durch Wüthen, ſondern durch Leiden, nicht durch Frevel, ſondern durch Treue; durch Blut und Marter und Uebelthat die Religion vertheidigen wollen, heißt nicht ſie vertheidigen, ſondern ſie beflecken und ſchänden. Nichts iſt ſo ſehr Sache der Freiwilligkeit als die Religion; wo die Herzen einem Gottesdienſt entfremdet ſind, da exiſtirt ſie nicht mehr!"

Freilich wird unſere Freude an ſolchen trefflichen Anſichten der

*) Derſelbe: ad Scapulam, 2.

**) Lactantius, instit. div. V, 20.

vorkonſtantiniſchen Kirche ſehr getrübt durch die Wahrnehmung, daß dieſelben bei weitaus der größeren Mehrheit alsbald in Vergeſſenheit geriethen, als die Kirche in die Lage kam, die Rolle der Unterdrückten mit der der Herrſchenden zu vertauſchen. Kaum hatte Kaiſer Conſtantin Friede mit dem Chriſtenthum geſchloſſen, da begann auch ſchon der Wettlauf der theologiſchen Parteien um die kaiſerliche Gunſt und Unterſtützung für ihre dogmatiſche Richtung; und als der Kaiſer, ſelbſt noch nicht einmal getaufter Chriſt, die Glaubensanſicht der Majorität von der niceniſchen Synode durch Staatsgeſetz zum allein gültigen Dogma erhob und die Diſſentirenden mit Abſetzung und Verbannung beſtrafte, ihre Bücher verbrennen ließ und die Beſitzer derſelben mit dem Tode bedrohte, da erfahren wir nichts von irgend welchem Einſpruch der begünſtigten Majorität gegen ſolch' ein unchriſtliches Verfahren. Erſt als unter Conſtantius der Wind ſich drehte und die bisher Begünſtigten zu Verfolgten wurden: da erſt erinnerte man ſich wieder an die Grundſätze der chriſtlichen Toleranz, und ein Athanaſius (der übrigens bei der allgemeinen byzantiniſchen Charakterloſigkeit einer der wenigen reſpektablen Charaktere war und auch unter der Ungnade der Hoftheologen ſeine Ueberzeugung zu behaupten wagte) eiferte jetzt gegen die „teufliſche Schändlichkeit, Menſchen zu verleiten, eine Meinung zu bekennen, von der ſie nichts wiſſen wollen", und erklärte ſolch' ein Verfahren, das ſo gar keine Aehnlichkeit mit dem Vorbild des ſanftmüthigen Erlöſers habe, einfach für eine jüdiſche Verleugnung Chriſti. — Derſelbe Anlaß war es, bei welchem der ehrliche Biſchof Hilarius von Poitiers ein Klagelied anſtimmte über die Erbärmlichkeit und Thorheit dieſer Zeit, wo man Gott mit Menſchenmacht zu Hülfe kommen wolle und um den Schutz der Kirche Chriſti mit weltlicher Herrſchſucht ſich mühe (ambitione seculari laboratur). Ob denn etwa die Apoſtel es auch ſo gemacht? ob denn die Verbreitung des Evangeliums über die feindliche Welt etwa der Gunſt eines Nero, Veſpaſian und Decius zu verdanken geweſen ſei? Oder ob nicht vielmehr die Predigt Chriſti um ſo machtvoller geweſen, je mehr ſie Hemmung erfuhr? „Aber jetzt, o Schande, ſoll der göttliche Glaube ſeine Empfehlung durch die Berufung auf irdiſche Namen bekommen und Chriſti Name muß ſich die Protektion der Ehrgeizigen gefallen laſſen, als wäre Chriſtus ſelbſt kraft- und hülflos geworden. Mit Exil und Kerker ſchreckt eine Kirche, die

durch Exil und Kerker ihren Glauben gegründet hat; die von geflüchteten Prieſtern einſt verbreitet worden iſt, treibt jetzt ſelber wieder Prieſter in die Flucht!“*) — Auch Auguſtin war früher der Meinung geweſen, daß man gegen Ketzer nicht mit Zwangsmitteln vorgehen, ſondern ſie durch Disputation bekämpfen und durch Gründe überwinden ſolle, damit man nicht aus ehrlichen Ketzern heuchleriſche Katholiken mache. Als aber kaiſerliche Dekrete gegen die Donatiſten erlaſſen wurden, durch welche deren Bekehrung zur katholiſchen Kirche unter ſchweren Strafen erzwungen wurde, da war Auguſtin, wie er ſelber erzählt**), ſchwach genug, ſich vom günſtigen und raſchen Erfolg dieſer Bekehrungsmethode imponiren zu laſſen, und wurde von jetzt ab ein Fürſprecher des Religionszwanges, auf deſſen ſophiſtiſche Argumente die theokratiſche Kirche ſich fortan zu berufen pflegte. Wie der Vater den ungezogenen Sohn aus Liebe und zu ſeinem wahren Beſten züchtige, um ihn zur Vernunft zu bringen; wie der Arzt dem Kranken zu ſeiner Heilung Schmerzen bereite; wie man einen Raſenden in die Zwangsjacke ſtecke, um ihn zu hindern, ſich und Andern Unheil anzurichten: ſo handle die Kirche weiſe und gütig, wenn ſie durch leibliche Strenge gegen die Ketzer dieſe vor geiſtlichem und ewigem Verderben bewahre. Auch der gütige Gott brauche ja zur Beſſerung der Menſchen oft ſtrenger Strafen und ſelbſt Chriſtus habe den Paulus bei Damaſkus erſt niedergeworfen und mit Blindheit geſtraft und dann erſt gelehrt. Ebenſo werden im Alten Teſtament diejenigen Könige als die rechten Diener Gottes gelobt, welche dem Götzendienſt mit Gewalt wehrten, während diejenigen, welche denſelben duldeten, Gott mißfielen. Habe die Obrigkeit von Gott die Macht und den Beruf bekommen, das irdiſche Recht aufrecht zu erhalten, ſo noch vielmehr das himmliſche Recht Chriſti und ſeiner Kirche. Auch zeige ja der Erfolg die Trefflichkeit dieſes Vorgehens: wie Viele ſeien jetzt ſchon vom Irrthum und Verderben zurückgebracht! Und ſollten unter dieſen angeblich Bekehrten auch Manche ſein, die ſich nur verſtellen, ſo ſei doch auch bei dieſen wenigſtens der gefährliche Einfluß auf Andere gehemmt. Endlich weiß der gewandte Kirchenfürſt ſelbſt aus dem Evangelium eine Stütze für dieſe ſeine

*) Hilarius, contra Arianos, ed. Veron. 1730. II, 594.

**) Ep. 93 ad Vincentium, 185 ad Bonifacium. Retractationes II, 5.

unevangelische Theorie zu gewinnen, indem er das Wort des Gleichnisses vom Abendmahl: „Nöthiget sie hereinzukommen“ als göttliche Legitimation für die Zwangsmaßregeln der Kirche gegen ihre Gegner erklärte. — So sehr hatte schon jetzt der gesetzliche theokratische Geist über den freien evangelischen wieder die Oberhand erlangt! und so frühe schon ließ sich die Kirche durch die Opportunitätsrücksichten auf den äußeren Erfolg den einfachen und ehrlichen Sinn für Recht und Gerechtigkeit rauben!

War so einmal innerhalb der Kirche den Ketzern gegenüber der Religionszwang zur Regel geworden, so ist es ganz konsequent, daß auch gegen das Heidenthum jetzt mit staatlichen Gesetzen eingeschritten und dessen Fortbestand anfangs erschwert, bald direkt unter schweren Strafandrohungen verboten wurde. Daß der volle Sieg des Christenthums über die heidnische Welt, der ja doch jedenfalls nur eine Frage der Zeit gewesen wäre, auf diesem Wege beschleunigt worden ist, hat der Kirche selber am wenigsten Segen gebracht; der so gewonnene Zuwachs an Bekennern war für das innere religiös-sittliche Gemeindeleben kein Gewinn, sondern schwere Schädigung; die geistlose Menge wurde zur willen- und widerstandslosen Heerde, über welche der wohl organisirte und privilegirte Clerus mit unbeschränkter Machtvollkommenheit herrschen konnte. Auch sonst waren die Vergünstigungeu, die der Kirche jetzt seitens des Staates zu Theil wurden, ein zweifelhaftes Glück. Die mancherlei Privilegien, mit welchen der Clerus so reichlich bedacht wurde, beförderten nur seine theokratische Stellung außer und über der Gemeinde und bahnten ihm den Weg zu seiner künftigen Ueberhebung über die bürgerlichen Ordnungen der Gesellschaft. Und das unbeschränkte Besitzrecht der Kirche, die reichen Legate, die ihr zufloſſen, und die mancherlei andern Quellen, die sie zu öffnen wußte, nährten die Habsucht und Genußsucht der Bischöfe und boten ihnen die Möglichkeit, aus den Armenkassen ihrer Kirchen sich eine großartige Clientel zu halten, in welcher sie ein stets gefügiges Werkzeug ihrer Herrschaft besaßen. „Wenn man Schutz für persönliche Interessen, Besitz von Macht und behaglichen Genuß der Bequemlichkeiten einer gesicherten opulenten Existenz als Maßstab für die Beurtheilung des Werthes einer Lebensstellung gelten läßt, dann wird man allerdings sagen müssen, daß die Stellung der Bischöfe im römischen Reich eine überaus günstige geworden war, voraus-

gesetzt, daß sie es mit dem Glauben nicht allzu genau nahmen. Der apostolischen Arbeit entledigt und mit apostolischen Ehren überhäuft, des beschwerlichen Lehrens überhoben und mit dem Funktioniren in Prachtgewändern, Nachahmungen der Galatracht der Satrapen, betraut, die Gewissens- und Religionsfreiheit konfiscirt, die Gemeinde zur Hörigkeit herabgedrückt, mit Schätzen der Welt reichlich bedacht; — welche Beamtenkategorie hätte sich mit der Episkopenklasse messen können? Wo sind sie nun geblieben, die bescheidenen, demüthigen apostolischen Männer, diese seeleneifrigen Presbyter, die unermüdlich waren im Aufsuchen von Hörern, dürftig gekleidet, oft hungernd, aus jedem Versteck einen Tempel, aus jedem Tisch einen Altar machend, die keine andere Eitelkeit kennen durften, als die Martyrkrone zu erlangen, und die doch Tausende für den Herrn, sein Wort und sein Gesetz begeistert haben? Eine ähnliche Umwandlung hat die Welt noch nie gesehen *)!"

Wie schon bei dieser ersten Etappe zur Weltherrschaft der Priesterkirche, so war es auch auf dem weiteren Wege abwechselnd bald die Gunst, bald die Schwäche der staatlichen Herrscher, was die Concentrirung und Erweiterung der hierarchischen Macht förderte. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts übertrug ein Gesetz Kaiser Valentinian's III. die höchste richterliche und gesetzgebende Gewalt über die Kirche des Abendlandes dem römischen Bischof Leo dem Großen; widerstrebende Bischöfe sollten ihm durch kaiserliche Beamte ausgeliefert werden, was das Ansehen des apostolischen Stuhls beschließt, soll als Gesetz gelten. Später war es die Gunst des fränkischen Pipin, die durch Sanktionirung seiner Revolution und Usurpation seitens des römischen Bischofs erkauft war, was diesem die Schenkung des Patrimonium Petri verschaffte, der Grundlage des römischen Kirchenstaats. Durch die Kaiserkrönung Carl's des Großen sicherte sich der römische Bischof den Schutz der höchsten abendländischen Macht und stellte sich zugleich als den Verleiher der höchsten irdischen Würde dar. Die Wirren, welche dann der Verfall des karolingischen Reiches mit sich brachte, wußte die Kirche trefflich zu nützen, um ein erdichtetes Gesetzbuch auftauchen zu lassen, die sogenannten pseudoisidorischen Dekretalen, in welchen dem Papst alle Gewalt über die ganze Kirche zugesprochen

*) Buchmann, die unfreie und die freie Kirche, S. 121.

und dieſe ſeine Alleinherrſchaft auf die fingirte Einſetzung Chriſti und auf untergeſchobene Rechtsſprüche von Päpſten der erſten Jahrhunderte begründet wurde. „Dieſe Fälſchung ſteht allerdings eine Säule des mittelalterlichen Papſtthums an deſſen Eingang wie ein Programm deſſelben . . Ueberhaupt weniger noch die unſchuldige Dichtung der Legende, als trügeriſche Erdichtung hat die ältere Papſtgeſchichte durchzogen . . Auf keinem Gebiet iſt ſo dreiſt gefälſcht und gelogen, wie hier*)." Eine ungefähr um dieſelbe Zeit aufgekommene Erdichtung iſt die Sage, daß ſchon Conſtantin der Große dem Papſt Sylveſter ganz Italien geſchenkt habe, eine Sage, die ſich wieder zu einer fingirten Schenkungs-Urkunde verdichtete. Doch auch dieſe Schenkung Conſtantin's wurde weiterhin zur bloßen Wiedererſtattung des dem Papſte von Anfang ſchon rechtmäßig gehörigen Eigenthums; denn ihre Spitze erreichte dieſe den römiſchen Anmaßungen ſo gefällige Mythenbildung erſt in der neuen Dichtung, daß Chriſtus dem heiligen Petrus beide Schwerter, die höchſte prieſterliche und die höchſte königliche Gewalt, übergeben habe. Klar genug war damit die Idee der abſoluten Welttheokratie als das Programm der päpſtlichen Politik für alle Folgezeit hingeſtellt. „Seit Gregor VII. iſt das Papſtthum erfüllt von dieſem Gedanken, wirklich an Gottes Stelle durch geiſtige Macht Gottes Geſetz auf Erden in allen Beziehungen geltend zu machen gegen die Leidenſchaften der Fürſten wie der Völker, und ſie alle in Gottes Frieden um den Einen Hirten zu ſammeln. So entſtand dieſes wunderbare Weltreich, das von Syrakus bis nach Island, von Jeruſalem bis zum Ebro reichte, nur durch einen Gedanken zuſammengehalten. Es iſt ein ungeheures Unternehmen mitten in einer Zeit des Fauſtrechts: aber eben dieſe Herrſchaft der rohen Gewalt, da ſelbſt innerhalb deſſelben Staates jeder Einzelne dem Andern ehrliche Fehde anſagen konnte, rief jenen unbedingten Gegenſatz hervor und ertrug ihn. Papſtthum und Kaiſerthum, in denen ſich der Phantaſie des Mittelalters die höchſte und allgemeine irdiſche Gewalt darſtellte, erſchienen wie Sonne und Mond, ſo daß dem Kaiſerthum nur ein entlehntes Licht zukomme, alſo das Verhältniß aller weltlichen Gewalt zum Papſte in der ewigen Ordnung der Natur vorgezeichnet. Dieſe Päpſte, ebenſo klug als phantaſtiſch, ſo daß ſchwer zu ſagen

*) Haſe, Polemik (4. Aufl.), S. 143.

ist, ob mehr das Eine oder das Andere, nahmen auch keinen Anstand, im schweren Kampfe zur Durchführung ihres Gottesrechts gegen das Kaiserthum sich auf die Völker zu stützen und ein Hort bürgerlicher Freiheit zu werden, während doch auch ihnen gilt, was Tacitus von den späteren Priesterkönigen Judäas sagt: „Sie begünstigten den Aberglauben, weil die Ehre des Priesterthums als die Grundlage der Macht angesehen wurde." Denn die eine Lücke blieb in dem großartigen übernatürlichen Rechtssystem, daß diese Statthalter Gottes selbst nur Menschen waren, und je reicher begabte, mit um so kräftigeren Leidenschaften." *)

Wie wenig wählerisch die Päpste in den Mitteln zur Befestigung ihres geistlichen Despotismus waren, wie sie die Völker vom Gehorsam gegen die Fürsten, die Vasallen vom Lehenseid gegen den König entbanden und zum Aufstand aufhetzten, wie sie gegen unbotmäßige Völker äußere Feinde zum Eroberungskrieg aufforderten, wie sie ganze Länder um ihrer politischen Interessen willen mit dem Interdikt belegten und der religiösen Segnungen beraubten, zugleich aber jede Regung selbständigen religiösen Geistes, der von der kirchlichen Zwangsvormundschaft sich zu emancipiren drohte, mit Feuer und Schwert erdrückten, ketzerische Landschaften durch Kreuzheere in Wüsten verwandelten und durch die Scheußlichkeit der Inquisitionsgerichte, die ihres Gleichen in der Geschichte der Menschheit nirgends sonst haben, den christlichen Namen schändeten: — das ist wohl allgemein bekannt; aber daß dies alles nur die natürliche Frucht eines Prinzips ist, welches das Heiligthum der Religion in eine weltliche Priesterherrschaft verkehrt und ihrem vorgeblich göttlichen Zweck alle wirklich göttlichen Ordnungen und ewigen Gesetze der sittlichen Welt preisgiebt: Das wird immer nur zu leicht vergessen.

Die Folgen des päpstlichen Despotismus waren übrigens theilweise für die Entwicklung der politischen Freiheit günstiger, als den Urhebern lieb war. Als Innocenz III. auf dem Gipfel der päpstlichen Weltherrschaft das englische Selbstgefühl reizte, erhoben sich wider ihn Adel und Communen von England, in ihrer Hand die Magna charta, das Grundgesetz eines nach bürgerlicher Freiheit strebenden Volkes. Und der stolzeste unter den theokratischen Päpsten,

*) Hase, a. a. O.

Bonifaz VIII., der die Unterwerfung unter den römischen Pontifex aller Kreatur für nothwendig zur Seligkeit erklärte, erlebte die kläglichste Niederlage, als sein Gegner, der König Philipp von Frankreich, sich in die Arme seines Volkes warf und in die Nationalversammlung neben Adel und Clerus zum erstenmal auch den dritten Stand berief, — ein lehrreiches Beispiel für die allgemein gültige Wahrheit, daß „in der festen volksthümlichen Ordnung des Staats der sichere Schutz gegen die politischen Eingriffe des Papstthums liegt*)." Nur die beiden am nächsten betheiligten Länder, Deutschland und Italien, hatten derartige segensreiche Folgen der päpstlichen Tyrannei nicht zu erfahren. Ueber Italien bemerkte schon Machiavelli, daß es durch die Päpste, welche jeder Zeit die fremden Heere herbeirufen, in Uneinigkeit und Schwäche erhalten werde; bis auf unsere Tage (Schlacht von Aspromonte) hat sich dies Wort immer wieder bestätigt, und daß Italien jetzt endlich doch einig geworden, ist bekanntlich des Papstes Verdienst nicht gewesen. Und was Deutschland betrifft, so hat dies die zweifelhafte Ehre, als Schutzmacht der abendländischen Christenheit an die Stelle des römischen Imperium getreten zu sein, durch das Zurückbleiben seiner nationalen Entwicklung hinter den übrigen Völkern bis auf unsere Zeit herab allzutheuer bezahlen müssen. Seit den Tagen Heinrich's IV. ist es die konsequente Politik Roms gewesen, den Samen der Zwietracht in unser Volk zu streuen, die im deutschen Individualismus ohnedies schon begründeten partikularistischen Neigungen auf jede Weise zu fördern und zur Schwächung des nationalen Königthums auszubeuten. „Es geschah im Schloßhof zu Canossa, daß die kaiserliche Majestät in den Staub getreten wurde, es waren die römischen Bannflüche, denen das Heldengeschlecht der Hohenstaufen doch zuletzt erlag: in diesem langen Kampf des Kaiserthums mit dem Papstthum haben die deutschen Fürsten durch eine Reihe Empörungen und abgedrungene Verträge jene Unabhängigkeit erlangt, durch welche die kaiserliche Monarchie und hiermit die Einheit des Reichs bereits in Trümmern lag, als die Reformation noch vergebens ersehnt wurde**)." Insbesondere trägt das Papstthum und sein gefügigstes Werkzeug, der Jesuiten-Orden, die ausschließliche

*) Hase, ebendaselbst S. 144.
**) Hase, ebendaselbst S. 579 f.

Schuld an dem klaffenden konfessionellen Zwiespalt, der seit dem 16. Jahrhundert unsere Nation zerrissen hat und nicht zur Ruhe kommen läßt. Als der reformatorische Geist um die Mitte des 16. Jahrhunderts im besten Zuge war, die ganze deutsche Nation zu durchdringen, sie innerlich und äußerlich für immer von Rom zu befreien und als fest in sich gegründeten und nach außen unabhängigen Hort der sittlichen Freiheit inmitten der europäischen Völkerfamilie hinzustellen, da war es Roms arglistige Kirchenpolitik, was uns um die halbe Frucht unserer größten nationalen That betrogen, ganze Länder wieder durch systematische Zwangsbekehrungen unter die Fessel seiner Priesterherrschaft zurückgebracht, und zuletzt durch das Elend des 30jährigen Krieges die Kraft und Blüthe unseres Volks auf zwei Jahrhunderte hinaus geknickt hat. Und wahrlich nicht Roms Verdienst war es, daß unsere Nation damals nicht der völligen Vernichtung anheimfiel; denn als nach 30jährigen Greueln und Schrecken die zum Tode erschöpften Länder beider Confessionen den Frieden um jeden Preis verlangten, war Rom die einzige Macht, welche ihnen denselben noch immer nicht gönnte, ihn noch immer zu hintertreiben suchte, und welche sogar den geschlossenen Frieden anzuerkennen sich beharrlich geweigert hat. Daß sie heute noch nicht erloschen ist, diese 800jährige Todfeindschaft zwischen der römischen Priesterherrschaft und dem deutschen Nationalstaat, das haben uns die Erlebnisse der letzten Jahre gezeigt. Obgleich das Papstthum seine Wiederherstellung zu Anfang dieses Jahrhunderts wesentlich den Waffen des preußischen Volks und der großdenkenden Politik des preußischen Königs mitzuverdanken hatte, und obgleich in dem protestantischen Preußen die katholische Kirche sich der größten Freiheit zu erfreuen hatte, so hat dennoch die eine Thatsache der endlichen Aufrichtung eines unabhängigen deutschen Nationalstaats genügt, um Roms uralten Haß gegen uns zu neuen Flammen auflodern zu lassen. Ein Haß, der nach 800 Jahren sich noch immer, nach Ziel und Mitteln, so völlig gleichgeblieben ist, muß mehr als bloß individuelle und temporäre Gründe haben, er muß tief im Wesen der beiden Gegner begründet sein.

In der That ist es der tiefste Prinzipiengegensatz, der sich denken läßt, was in dem weltgeschichtlichen Kampf zwischen römischem Papstthum und deutschem, zumal jetzt protestantisch-deutschem Kaiser-

thum zur Erscheinung kommt. Rom sieht in diesem mächtigen und überwiegend protestantischen deutschen Staatswesen die Verbindung seiner beiden Erzfeinde: des freien, in Vernunft und Gewissen sich autonom wissenden religiös-sittlichen Geistes, der im Evangelium Christi begründet, in der deutschen Natur angelegt, im Protestantismus eine geschichtliche Macht geworden ist; und der vernünftigen Rechtsordnung der Gesellschaft, die im nationalen Staat ihre naturgemäßeste und sicherste Consolidirung findet. Beidem steht direkt entgegen die von Rom angestrebte absolute Welttheokratie, dieses pseudochristliche Nachbild des hoffährtigen Judentraums eines weltlichen Messiasreiches, in welchem das wahre Gottesreich zum fleischlichen Zerrbild verkehrt und die Freiheit Aller in der vernünftigen Ordnung des Ganzen erdrückt und vernichtet ist von der Willkürherrschaft eines Einzigen. Diese priesterliche Welttheokratie kann ebensowenig selbständige Nationalstaaten dulden als selbständige religiöse Gewissen und denkende Geister. Zwar hat es die römische Kirche zu allen Zeiten verstanden und geliebt, sich als die beste, ja einzig zuverlässige Stütze auch der bürgerlichen Ordnung den Regierungen anzupreisen, und oft genug haben diese sich von solchen römischen Sirenenstimmen bethören lassen. Es war doch immer zuletzt zu ihrem eigenen Schaden. Denn nur so lange pflegt Roms Priesterschaft eine Regierung zu stützen, als diese ihr unbedingt zu Willen ist und sich als willfähriges Werkzeug für ihre eigenen kirchlichen und römisch-politischen Zwecke benutzen läßt; sobald eine Regierung dagegen von diesem fremden Frohndienst sich emancipiren und von ihren eigenen wahren Volks- und Staatsinteressen bestimmen lassen will, so hat sie sofort an der römischen Kirche nicht nur keine Stütze der bürgerlichen Ordnung mehr, sondern die gefährlichste Gegnerin, der es unter Umständen gar nichts ausmacht, sich auch zur Abwechselung einmal mit der Revolution zu verbünden. Jesuiten*) sind es gewesen, welche lange vor Rousseau schon die radikalsten Grundsätze über die unbeschränkte Souveränetät des Volks und sein Recht, inopportune Regierungen durch jedes Mittel abzusetzen und zu beseitigen, eingehend ausgeführt haben. Jesuiten sind es auch gewesen, die mit dieser Theorie blutigen Ernst

*) Vgl. Bellarmin: de Romano Pontifice, Mariana: de Rege et Regis institutione.

gemacht haben und unter deren Mörderhänden die der Kirche unbequemen französischen Könige Heinrich III. und Heinrich IV. gefallen sind. Die Revolutionen, welche im Laufe des letzten Jahrhunderts gerade in den katholischen Ländern fast epidemisch wurden, hat die Hierarchie nie zu verhüten vermocht, wohl aber hatte sie dieselben indirekt meistens mitverschuldet, als Verbündete und Rathgeberin einer verblendeten despotischen Regierung. Was ist z. B. aus Spanien geworden, diesem klassischen Land des Bundes von Katholicismus und Despotismus und ihres gemeinsamen Erzeugnisses und Werkzeuges, der Inquisition! Und welchen Segen hat den Bourbonen in Italien und Frankreich ihre unabläßige Hingebung an den Clerus gebracht? Ueberhaupt aber, was soll man von der politischen Zuverlässigkeit einer Kirche denken, welche sowohl nach einander in demselben Land als auch gleichzeitig in benachbarten Ländern ebenso gut den legitimen Absolutismus wie die Revolution oder die aus ihr hervorgegangene Usurpation unterstützt und begünstigt hat, wovon die Geschichte Europas in diesem Jahrhundert eine Reihe von Beispielen aufzuweisen hat? Ist nun aber schon für katholische Staaten die Bundesgenossenschaft des römischen Clerus von so höchst bedenklichem Werth, was werden dann vollends protestantische oder paritätische Staaten von solchem Bündniß zu hoffen haben? Welches Band der Gemeinschaft kann es geben zwischen dem auf mittelalterlichem Kirchenrecht fußenden priesterlichen Universalstaat und den auf den modernen Rechtsgrundlagen ruhenden Volksstaaten, welche ebenso sehr die innere Freiheit der Persönlichkeit in Gewissenssachen als unantastbares Heiligthum achten, wie sie für ihre bürgerlichen Gesetze die unbedingte Achtung Aller verlangen; welche neben und außer der Autorität ihres eigenen Gesetzes keine fremde Autorität in ihrer bürgerlichen Rechtssphäre dulden können und dürfen, ohne sich selbst aufzugeben; welche in der Pflege humaner Bildung und nationaler Vaterlandsliebe ihre edelste Aufgabe und sicherste Stärke zugleich erkennen?

Wie sich zu diesen Prinzipien des modernen und zumal protestantischen Staats- und Culturlebens die römische Kirche heutigen Tages verhalte, darüber hat der unfehlbare Papst in Encyklika und Syllabus von 1864 mit anerkennswerther Offenheit die Welt aufgeklärt. Was er fordert, ist nichts Geringeres als die Alleinherrschaft der katholischen Kirche in allen Staaten, ihre Zwangsgewalt über

die Leiber (NB.!) wie die Geister, die unbedingte Abhängigkeit der Familie, der Schule und Wissenschaft, auch der äußern Politik von priesterlicher Vormundschaft, die Verwerfung der sogenannten Menschenrechte: Gewissens-, Denk- und Cultusfreiheit als eitler „Wahngebilde" (deliramenta); Forderungen, welche offenbar den vollendeten „Bruch mit dem Rechtsgefühl aller Culturvölker und mit der entwickelten Rechtsbildung jedes Staates, wie auch seine Regierungsform heiße", enthalten. Diese vom Papst amtlich, also in seiner Eigenschaft als unfehlbarer Statthalter Gottes und Christi, ausgesprochenen Forderungen sind zwar freilich zunächst eben Ideale, aber Ideale, mit deren Realisirung es der römischen Hierarchie furchtbarer Ernst ist, und deren praktische Tragweite man ermessen kann, wenn man bedenkt, daß sie die maßgebenden Prinzipien für die Thätigkeit des ganzen ungeheuren hierarchischen Organismus bis hinunter zum letzten Dorfpfarrer bilden müssen. — Der berühmte Kirchenhistoriker und Polemiker Hase, unstreitig der erfahrenste Kenner und unbefangenste Beurtheiler der römischen Dinge, faßt seine Darstellung des gegenwärtigen Verhältnisses dieser Kirche zur bürgerlichen Gesellschaft in das scharfe Urtheil zusammen,*) das ich hier im vollen Wortlaut hersetze, weil es mir ebenso treffend wie gerade jetzt beherzigenswerth erscheint: „Die römische Kirche hat als solche das Recht des Vaterlandes und der Nationalität, die nicht ausschließlich den Staat konstituirt, aber doch seine Stammwurzel ist, fast immer verkannt und möglichst beseitigt. Der Priester in echt römischer Art, welchem Volk er angehöre, muß sich das verkümmern lassen zu ausschließlich römischen Interessen. Jeder Bischof, jeder Priester, der seiner Landesregierung gesetzmäßig den Eid der Treue zu leisten hat, behält die Ausnahme vor, gewissenshalber ausgesprochen oder als Mentalreservation, so weit seine kirchliche Pflicht es gestatte. Und das ist nicht eine Pflicht für das Gottesreich, wie Christus es gegründet hat, für die ewigen Interessen der Religion: es ist die Pflicht, für das Papstthum, für alle die Rechte und Unrechte, die das päpstliche Gesetzbuch enthält, von denen allerdings viele, deren Ausübung der modernen Bildung und dem Staate der Gegenwart unmöglich geworden ist, auch in den Schulen als abgethan betrachtet werden, ohne daß doch eine bestimmte Ausscheidung der-

*) Polemik, S. 576.

ſelben je geſetzlich geworden iſt. Es iſt Pflicht des Prieſters, für alle Forderungen, die vom Vatikan aus geſtellt werden, und die mitunter ſehr weltlicher Art geweſen ſind, einzuſtehen. Jede Staatsregierung, die proteſtantiſche wie die katholiſche, muß erwarten, bei irgend einem Zwieſpalt mit dem Papſtthum, ſei's über Volksſchulen, über die Freiheit der Wiſſenſchaft, über die gemiſchten Ehen, oder insgemein über gleiches Recht der verſchiedenen Kirchen, wie der moderne Staat das nicht länger verſagen kann, die Kleriker unter ihren Gegnern zu finden, Viele vielleicht, die es anders wünſchten, aber ſie hängen ſchutzlos vom Biſchof ab, dieſer vom Papſt, dieſer vielleicht von den Jeſuiten. Große Pläne oder Phantaſieen ſind neuerlich aus dieſer Weihrauchatmoſphäre hervorgegangen, eine Weltliga, als ein Bund des Adels und Clerus, ſein Centralbureau im Vatikan, der mit der Vereinigung aller Kräfte der Intelligenz, des Geldes und der Volksfrömmigkeit die weltliche Herrſchaft des heiligen Stuhles wieder aufrichten und mit Zertrümmerung des modernen Staats zur Weltherrſchaft gelangen werde".

Daß einer ſo gefährlichen Macht gegenüber die bürgerliche Geſellſchaft auf ihrer Hut ſein und ſich ihrer Exiſtenz zu erwehren habe, iſt jetzt wohl allgemein anerkannt. Dabei ſind Staaten von überwiegend proteſtantiſcher Bevölkerung in ſehr viel günſtigerer Lage, als die katholiſchen. Denn während bei letzteren die Gefahr ſchwer zu vermeiden iſt, daß der Conflikt zwiſchen Staat und Kirche ſich den Bürgern als Zwieſpalt zwiſchen ihrem ſittlichen und ihrem religiöſen Bewußtſein fühlbar mache, ſo darf hingegen ein proteſtantiſches Volk ſich ja nur auf die Prinzipien der Reformation ſelbſt beſinnen, um zu begreifen, daß der Kampf gegen das Prieſterthum keineswegs ein Kampf gegen die Religion oder gegen Gott iſt, daß vielmehr die Vertheidigung der Rechte und Ordnungen des Staats gegen prieſterliche Anmaßungen gerade eine Vertheidigung der wahren Gottesordnung iſt gegen die vorgebliche, der ewigen ſittlichen Geſetze der Weltordnung gegen „ſolche Lehren, die nichts denn Menſchengebote ſind" (Matth. 15, 9). Es iſt für Staatsmänner wie Theologen von größter Wichtigkeit, dieſe ſittliche Seite des reformatoriſchen Prinzips in ſeiner ganzen Tragweite, ſeinen negativen und poſitiven Conſequenzen, klar zu verſtehen; man kann ſagen, alle unſere heutigen kirchenpolitiſchen Kämpfe drehen ſich ebenſo um die

praktiſche Durchführung des ſittlichen Prinzips der Reformation, wie die innerkirchlichen Kämpfe der proteſtantiſchen Kirche der vollen Durchführung des religiöſen Prinzips derſelben gelten. Aber freilich wird aus dieſer Einſicht auch die unabweisliche Conſequenz ſich ergeben, daß, ſo gewiß das ſittliche und das religiöſe Prinzip der Reformation an und für ſich unzertrennlich zuſammenhängen, ſo gewiß auch die ſiegreiche Durchführung des einen in der äußeren Kirchenpolitik nicht zu erhoffen iſt, ſo lange man fortfährt, die geſunde Entwicklung des anderen im innerkirchlichen Leben der proteſtantiſchen Gemeinden künſtlich zu hemmen und gewaltſam niederzuhalten. Es iſt nun einmal der augenfälligſte logiſche Widerſpruch, der ſich denken läßt, gegen die Hierarchie der römiſchen Papſtkirche das göttliche Recht der autonomen ſittlichen Gemeinſchaft, des ſouveränen Staats und ſeiner Geſetze, geltend zu machen, und zu gleicher Zeit das ebenſo göttliche Recht der proteſtantiſchen Gemeinden und Prediger auf Autonomie ihrer gewiſſenhaften Glaubensüberzeugung unter die Hierarchie der proteſtantiſchen Staatskirche (des Cäſaropapismus) zu beugen, dort wider den Hierarchismus und hier für denſelben, dort für das reformatoriſche Prinzip und hier wider daſſelbe zu kämpfen. Aus ſolcher doppelten Buchführung kann kein Heil, ſondern nur die heilloſeſte Verwirrung für Kirche und Staat zumal erwachſen; wie ja auch unſere gegenwärtige Erfahrung überlaut bezeugt.

Die Reformation iſt zwar nicht (wie man öfter, namentlich in außertheologiſchen Kreiſen, es dargeſtellt findet) entſprungen aus dem ſittlichen Streben nach Emancipation des nationalen Gemeinweſens und der bürgerlichen Geſellſchaft von Roms Vormundſchaft, ebenſowenig wie aus dem Trieb der denkenden Vernunft nach Unabhängigkeit vom kirchlichen Dogma. Sondern entſprungen iſt ſie, zumal bei Luther, aus den Tiefen des religiöſen Gemüths, ſeiner Angſt um das Seelenheil, ſeinem Verlangen nach unmittelbarer innerer Heilsgewißheit, aus dem Durſt der Seele nach unmittelbarer Erfahrung der verſöhnenden Liebe Gottes, der beſeligenden Gemeinſchaft Gottes. Aber eben in dieſem Suchen und Finden der unmittelbar im eigenen Herzen ſich bezeugenden Gottesgemeinſchaft liegt ja von ſelber ſchon das Hinausſein über die bindenden Mittel und Mittler der kirchlichen Heilsanſtalt; weil er in ihnen allen ſeine Befriedigung nicht gefunden, war der religiöſe Geiſt über ſie alle hinausgedrungen, um im „Glau-

ben allein" ſein volles Heil, ſein „Leben in Gott" zu beſitzen; hatte er aber einmal ſein Höchſtes außer allen endlichen Mitteln im unmittelbaren Zuſammenſchluß mit dem ſich innerlich ihm bezeugenden Gott gefunden und empfunden, ſo wußte er ſich ebendamit fortan unabhängig von dem Mittlerthum der Kirche und ihrer Prieſter; ſie konnten ihm durch ihre Satzungen und durch ihre kultiſchen Verrichtungen (ihre Sakramentsmagie) das Heil nicht mehr verſchaffen, aber ſie konnten ihm auch durch ihren Zorn und ihre Bannflüche das im eigenen Gemüth geſicherte Heil nimmermehr entreißen; ſie hatten ihm jede religiöſe Bedeutung als Heilsurſachen verloren. Ebendamit aber fiel natürlich auch jedes Recht und jede Macht des Prieſterthums, ſich als höhere gottgeſandte und gottvertretende Autorität in ſittlichen Beziehungen geltend zu machen, für das evangeliſche Glaubensbewußtſein dahin; denn alle prieſterlichen Anſprüche auf derartige Herrſchaft wurzeln ja einzig und allein in ihrer heilbedingenden religiöſen Mittlerſchaft: mit dem Glauben der Gemeinde an dieſe ſteht und fällt alſo auch die Anerkennung von jener. Nur aus dem Frieden des gottverſöhnten religiöſen Gemüths entſpringt die wahre Freiheit des Gewiſſens von aller knechtenden Menſchenautorität, aus jenem entſpringt ſie aber auch ſicher und nothwendig, nicht bloß als Recht und Befugniß, ſondern ſogar als Pflicht und Aufgabe. Der im Glauben mit Gott verbundene Geiſt weiß ſich auch ausſchließlich an Gottes Willen als die einzige Richtſchnur ſeines Wollens und Handelns gebunden und darf ſich dieſen göttlichen Willen nicht von menſchlichen Mittlern vorzeichnen laſſen, denn er findet ihn unmittelbar bezeugt in der inneren Stimme ſeines Gewiſſens und den ihr entſprechenden natürlichen Ordnungen der ſittlichen Menſchenwelt, vorzüglich der Familie und des bürgerlichen Gemeinweſens. Was ihm hier als vernünftige Sitten und Rechte entgegentritt, darin erkennt er die wahrhaftige Offenbarung des heiligen Gotteswillens und ebendeßwegen kann er nichts, was jenen „wahren Orden" widerſpricht, als von Gott geordnet anerkennen, ob es auch zehnmal kirchliche Satzung und prieſterliches Gebot wäre. So hat die Reformation zugleich mit der Reinigung und Vertiefung des religiöſen Glaubens auch die Befreiung des ſittlichen Geiſtes der Völker von kirchlicher Vormundſchaft gebracht, hat der Geſellſchaft ihre Autonomie zurückgegeben, daß ſie ihre Verhältniſſe aus der eigenen vernünftigen

Einsicht in das, was die Natur der Dinge fordere, zu ordnen befugt ist, hat die Nationen im Bewußtsein ihrer gottgewollten Selbständigkeit und Eigenberechtigung von dem nivellirenden Weltstaat Roms emancipirt, und hat mit all dem den Grund gelegt zu der ganzen modernen Völkerentwicklung. Und diese Consequenzen des reformatorischen Prinzips nach der sittlichen Seite des Weltlebens hin waren auch den Reformatoren selbst, einem Luther wie Zwingli, vollkommen klar bewußt; wie denn Luther sie in einer seiner früheſten und schönsten Schriften („An den christlichen Adel deutscher Nation") in musterhaft klarer und kräftiger Weise gezeichnet hat.

Nun hätte man freilich erwarten sollen, daß mit dieser Emancipation des Staats von der Kirche die seit Constantin übliche unheilvolle Vermischung beider Gebiete endlich aufgehoben und an ihre Stelle die reinliche Unterscheidung und Sonderung des Verschiedenartigen getreten wäre. Es lag dieß auch in der anfänglichen Intention der Reformatoren, wie denn namentlich Luther selbst fort und fort auf's entschiedenste gegen die unselige und unchristliche Vermengung von Geistlichem und Weltlichem protestirt hat. Gleichwohl konnte er nicht verhindern, daß diese Vermischung bei den Protestanten bald wieder in einer neuen Form aufkam, welche kaum weniger schädlich wurde als die alte. „Der Noth gehorchend, nicht dem eigenen Trieb", ließ er es geschehen, daß die Landesfürsten die Einrichtung und Leitung der kirchlichen Angelegenheiten innerhalb ihres Gebietes übernahmen; sie galten ihm als „Nothbischöfe" und die ganze so begründete Kirchenordnung als ein provisorischer Nothzustand, den er duldete, weil er eben zur Zeit nichts besseres an die Stelle zu setzen wußte. Aber zufrieden ist Luther mit diesem Nothzustand der protestantischen Kirche nie gewesen, oft genug hat er seiner tiefen Verstimmung darüber Ausdruck gegeben, und am wenigsten fiel es ihm ein, diesen Summepiskopat der Landesfürsten mit Melanchthon dadurch zu begründen, daß dieselben die membra praecipua ecclesiae seien — als ob weltliche und auf Geburt beruhende Standesrechte auch ein Vorrecht in der Gemeinde Christi begründen könnten! als ob nicht damit der Unterschied von Geistlichem und Weltlichem in gänzlich unevangelischer Weise (vgl. Matth. 20, 25—27) wieder verwischt wäre!*)

*) Vgl. Baumgarten: Lutherus redivivus oder die kirchliche Reaktion, ihre Gefahr und ihre Ueberwindung, S. 139 ff. Des Verfassers Urtheil über Melanchthon:

Die Folgen davon, daß somit im Protestantismus an die Stelle des römischen Kirchenstaats die Staatskirche getreten war, zeigten sich denn auch bald genug. Ganz so, wie einst unter Constantin, begann auch jetzt alsbald wieder der Wettlauf der Theologen um die Gunst der Höfe; wieder wurden die Subtilitäten der dogmatischen Formeln zu Lebensfragen der Gemeinden nicht blos, sondern der Staaten aufgebauscht; Entscheidungen in theologischen Schulkontroversen wurden durch fürstliche Dekrete mit der Kraft von Staatsgesetzen sanktionirt, dissentirende Theologen, Geistliche und Professoren, massenhaft abgesetzt, in Verbannung und Elend gejagt, Etliche auch hingerichtet, das Bekenntniß und der Cultus der protestantischen Länder je nach dem augenblicklichen Stand der Hoftheologie alle paar Jahre wieder abgeändert, ja es wurde rundweg der abscheuliche, mehr als heidnische Grundsatz aufgestellt: Cujus regio, ejus religio! Luther hatte das große Wort gesprochen und gegen Papst und Kaiser vertreten, daß die Gewissen Gottes seien; das Pygmäengeschlecht seiner Kirche erklärte dies dahin, daß die Gewissen des Landesfürsten seien! Es versteht sich, daß solch' ein obrigkeitlich gezwungenes Gewissen um kein Haar besser ist, als ein priesterlich bevormundetes. Daher begreift man die Klagen ganz wohl, die fortan in der lutherischen Kirche stehend werden, daß Zucht und Sitte verfalle und „Solche, die sich Christi und seines Wortes mit vollem Munde rühmen, doch ein ganz unchristliches Leben führen, gleich als wenn sie nicht im Christenthum sondern im Heidenthum lebten", wie z. B. J. Arnd klagt. Wie hätte denn christliches Leben gedeihen können unter dem scholastischen Gezänke der Theologen um die Subtilitäten der Concordienformel, unter dem gegenseitigen Sichverketzern der mancherlei theologischen Parteien, die nur im Buhlen um die Gunst der Fürsten und im herrschsüchtigen Benutzen ihrer jeweiligen Vertrauensstellung an einem Hofe zur Maltraitirung ihrer Gegner einig waren, und die schon darum, weil sie für die Sünden von oben kein Wort des Tadels

---

„Sowie dieser ängstliche und der gewaltigen Zeit, in welcher, wie Luther sagt, der Weltkreis wankt, nicht gewachsene Geist das Meiste dazu gethan hat, daß die geistvolle Lehre der evangelischen Kirche zu einer Lehrformel erstarrte, so ist es auch demselben zu verdanken, daß die Verfassung unserer Kirche immer mehr zu einem unchristlichen Territorialismus verweltlicht worden ist" (S. 146) — dürfte meines Erachtens kaum zu scharf sein.

zu haben wagten, auch dem Volke gegenüber nicht mit dem Ernst der evangelischen Zucht auftreten und durchdringen konnten? Es war sehr natürlich, daß unter solchen Umständen der sich selbst so arg untreu gewordene Protestantismus auch der mächtigen Reaktion des Papstthums immer weniger Widerstand entgegenzusetzen vermochte und die schwersten Einbußen an äußerer Ausdehnung erlitt. Männer, wie der edle Spener, erkannten darin die gerechte Strafe dafür, daß die protestantischen Kirchen sämmtlich nicht in dem Stande stehen, wie sie stehen sollten: „was wäre gerechter, als wenn Gott dem Papstthum eine neue Gewalt über unsere Kirche verhängte, weil uns dessen Maximen so wohl haben angefangen zu gefallen?" An diesem Herabsinken der kirchlichen Wirklichkeit von der Höhe der reformatorischen Idee trägt zwar das Staatskirchenthum nicht die einzige, aber doch eine sehr wesentliche Mitschuld. „Das römische Papstthum war durch den byzantinischen Cäsaropapismus in den Sattel gesetzt. Durch die Anlehnung der reformatorischen Kirche an die weltliche Fürstenmacht erfolgt nach demselben Gesetz eine Verweltlichung der Kirche, welche den christlichen Charakter des geistlichen Amtes verfälscht und einen pastoralen Klerikalismus erzeugt, der dann seinerseits Anleitung giebt, das Heiligthum des christlichen Geistes und Lebens in Werkheiligkeit und Ceremonienwesen zu verkehren*)".

Ist sonach das Staatskirchenthum für die Kirchen selbst vom Uebel, so kaum weniger für Staat und Gesellschaft. Die Staatsregierung, die zugleich Kirchenregierung sein will, wird unwillkürlich in die innerkirchlichen Händel so verstrickt und von den specifisch confessionellen Interessen so beeinflußt, daß darunter die Leitung der weltlichen Angelegenheiten des Staats nothwendig den schwersten Schaden leiden muß; überall, in allen Zweigen der Verwaltung wird der besonnene und klare Blick für das, was die Volkswohlfahrt naturgemäß erfordert, getrübt und verwirrt von den religiösen Motiven, den theologischen Sympathieen und Antipathieen, den kirchlichen Rücksichten und Absichten der Regierenden selbst oder noch mehr von den Einflüsterungen ihrer theologischen Berather und Beichtväter. All das unsägliche Unheil, das die Religionskriege über die verschiedenen Völker, vor Allen über das deutsche Volk gebracht haben, ist die

*) Baumgarten, a. a. O. S. 149.

Frucht der Verquickung von Politik und Religion gewesen. Und auch da, wo der Staat mächtig genug und von außen unbehindert war, um jeden Widerspruch gegen seine Staatsreligion gewaltsam zu unterdrücken, hat ihm dies nicht zum Segen gereicht. Das Frankreich Ludwig's XIV. hat in den Hugenotten-Verfolgungen seinen moralischen Adel gebrochen und decimirt, wie ein Jahrhundert später in der Revolution seinen socialen Adel; letzteres wäre ohne ersteres kaum möglich gewesen; durch beides zusammen aber hat Frankreich sich des Schwergewichts so beraubt, daß seither das Staatsschiff den Strömungen der Zeit wehrlos preisgegeben ist. — Auch für den Wohlstand, die Gewerbsthätigkeit, die Bildung eines Volks ist der Religionszwang des Staatskirchenthums eine schwere Schädigung. Wie viele fleißige und geschickte Arbeitskräfte hat Frankreich an den Hugenotten, England an den nach Amerika ausgewanderten Independenten, Tyrol an den protestantischen Salzburgern, Spanien an den Opfern seiner jahrhundertelangen Inquisition und an den emancipirten Niederlanden verloren!

Was die Volksbildung betrifft, so haben sich zwar die protestantischen Staatskirchen um dieselbe durch Gründung und Pflege der niederen Volksschulen ein unleugbares Verdienst erworben; es war insbesondere diese erziehende Thätigkeit der Kirche in der Schule, wodurch sie das Volk aus dem Elend des 30jährigen Krieges wieder erhoben oder doch zu seiner Erhebung ihr redlich Theil beigetragen hat. Dagegen war die höhere wissenschaftliche Thätigkeit durch das protestantische Staatskirchenthum zwei Jahrhunderte lang kaum weniger beengt als durch die römische Priesterkirche, nur daß der kirchliche Druck wegen des Mangels an Centralisation auf protestantischer Seite weniger fühlbar wurde als dort. Die Universitäten, obgleich nicht unmittelbar kirchliche sondern staatliche Anstalten, hatten doch einen specifisch theologischen Zuschnitt, der der Freiheit des Forschens und Lehrens nicht günstig war; mußten doch sämmtliche Docenten aller Fakultäten den Eid auf die kirchlichen Bekenntnisse leisten! Wie Galilei von der römischen Inquisition zum Widerruf der Wahrheit, daß die Erde sich bewege, gezwungen wurde, so wollte auch Melanchthon gegen die grundstürzenden Behauptungen des Astronomen Copernikus allen Ernstes den weltlichen Arm anrufen; und für den großen Denker Kepler hatte keine protestantische Hochschule, am

wenigſten ſein heimathliches Tübingen, eine Lehrſtelle, in den habsburgiſchen Ländern genoß er den Schutz des ihm perſönlich gewogenen katholiſchen Kaiſers und ſogar die Duldung der ihn hochſchätzenden Jeſuiten.

Ganz beſonders war natürlich die Philoſophie überall, wo ſie ſich vom Dogma einigermaßen emancipirte und auf eigene Füße ſtellte, den Vexationen der prieſterlichen und ſtaatlichen Kirchengewalt ausgeſetzt. Gleich den Eingang zur Geſchichte der neueren Philoſophie beleuchten die Flammen der Scheiterhaufen zweier philoſophiſcher Märtyrer: der Italiener Bruno und Vanini. So vorſichtig und rückſichtsvoll gegenüber der Kirchenlehre die deutſche Philoſophie in ihren Anfängern Leibniz und Wolff auftrat, ſo zeigte ſich doch bald an den Erfahrungen des letztern, weſſen ſich die Philoſophie auch von proteſtantiſchen Theologen gelegentlich zu gewärtigen habe. Kaum hatte nehmlich der Pietismus ſich der Verfolgungen ſeitens der lutheriſchen Orthodoxie ſiegreich erwehrt und eine kirchliche Machtſtellung erobert, als er auch ſchon die Rolle des Verfolgten mit der des Verfolgers zu vertauſchen verſtand; Wolff's Ruhm und Einfluß als geachtetſter philoſophiſcher Lehrer des Zeitalters war ſeinen Halle'ſchen theologiſchen Collegen ein Dorn im Auge; um ihn zu demüthigen und in ſeiner Lehrwirkſamkeit zu beſchränken, wußten ſie durch Vermittlung von Offizieren und Hofnarren (Gundling) Wolff's Philoſophie beim König Friedrich Wilhelm I. lügneriſch anzuſchwärzen. Dies gelang ihnen auch ſo gut, daß der König in dem Glauben, die Grundſätze dieſer Philoſophie zielen direkt auf Untergrabung aller Ordnung und Mannszucht in Staat und Heer ab, ſeiner höchſten Ungnade ohne alle weiteren Umſtände in einem Cabinetsbefehl Ausdruck gab, worin er den Philoſophen ſeiner Stelle entſetzte und binnen 48 Stunden bei Strafe des Stranges aus dem Lande verwies. Die Folge dieſer brutalen Vertreibung war natürlich die entgegengeſetzte von der, die den Pietiſten im Sinne lag: jetzt erſt recht wurde die Wolff'ſche Philoſophie eine cause célèbre, um welche ſchon allein wegen ihres Märtyrernimbus ſich die Jugend von ganz Deutſchland ſchaarte. Uebrigens wurde nach 17 Jahren dem Philoſophen von derſelben Seite, von der die Kränkung über ihn verhängt worden war, die glänzendſte Genugthuung zu Theil; es war eine der erſten Regierungshandlungen des großen Friedrich, das an Wolff von

seinem Vorgänger begangene Unrecht dnrch die ehrenvollste Zurückberufung des Vertriebenen nach Halle wieder gut zu machen; „denn", sagte bei diesem Anlaß der philosophische König, „ein Mensch, der die Wahrheit suche und sie liebe, müsse unter aller menschlichen Gesellschaft werth gehalten werden".

Da unter seiner Regierung Jeder, die Jesuiten so gut wie ein Voltaire, nach seiner eigenen Façon selig zu werden die Befugniß hatte, konnte jetzt endlich auch in Deutschland Philosophie, Wissenschaft und Literatur einen freien mächtigen Aufschwung nehmen; nicht ohne Grund zieren das Piedestal von Friedrich's bekanntem Monumente u. A. die Gestalten von Lessing und Kant, denn nicht am wenigsten darauf beruht die einzige Größe Friedrich's, daß er der erste deutsche König war, der dem Flügelschlag einer freien Seele Raum gönnte und die Fesseln löste, in welchen bisher die reichen Geisteskräfte unserer Nation von Staat und Kirche gemeinsam waren niedergehalten worden. — Doch dies höchste Glück der Völker, die ungehemmte Entwicklung der Geister, scheint ein herbes Geschick uns Deutschen immer nur für kurze Zwischenzeiten gönnen zu wollen. Kaum hatte der Philosoph auf dem Throne der Hohenzollern die Augen geschlossen, als unter seinem von Heuchlern und Intriganten umgebenen und berathenen Nachfolger das berüchtigte Wöllner'sche Religionsedikt erlassen wurde, welches den Geistlichen bei Strafe der Absetzung jede Abweichung vom kirchlichen, durch die symbolischen Bücher festgestellten Lehrbegriff verbot, die Anstellbarkeit der Prediger und Lehrer von einer Prüfung ihrer Rechtgläubigkeit abhängig machte und sie strenger Aufsicht unterwarf, überhaupt aber die Gewissensfreiheit Jedem nur insoweit gestattete, als er „seine besondere Meinung für sich behalte und sich sorgfältig hüte, sie auszubreiten." Während dieser pfäffische Gewissenszwang verbunden mit dem bösen Beispiel der Sittenlosigkeit, das unter Friedrich Wilhelm II. bekanntlich von oben ausging, zur Corruption der öffentlichen Moral und zur Verbreitung von Heuchelei und Frivolität, Leichtsinn und Sittenlosigkeit das Möglichste beitrug, wurde gleichzeitig (1794) gegen den Philosophen, von dessen sittlicher Kernnatur die wirksamsten Impulse zur späteren Erhebung und Kräftigung des gesunkenen Volksgeistes ausgegangen sind, durch königliches Cabinetsschreiben der schwere Vorwurf erhoben, daß er unverantwortlich gegen seine Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen

die landesväterlichen Absichten handle, indem er seine Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums mißbrauche*). Kant hat sich gegen diesen Vorwurf in würdigster Weise vertheidigt, indem er zunächst darauf hinweist, daß seine Religionsphilosophie nicht für den kirchlichen Vortrag bestimmt, sondern eine rein akademische Untersuchung sei, also schon darum kein kirchliches Aergerniß geben könne; sodann enthalte sie aber auch inhaltlich keine Mißachtung des Christenthums, „denn die hier aufgeführte Zusammenstimmung desselben mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben ist die beste und dauerhafteste Lobrede desselben, weil eben dadurch, nicht durch historische Gelehrsamkeit, das so oft entartete Christenthum immer wieder hergestellt worden ist und werden kann**)."

Wenige Jahre nach dieser Maßregelung Kant's wiederholte sich das Geschick Wolff's bei Fichte. Es war diesmal das kursächsische Consistorium, welches an Fichte's Aufsatz über den Glauben an die moralische Weltordnung (s. oben, S. 67) solchen Anstoß nahm, daß von Dresden aus an die Weimar'sche Regierung die Aufforderung erging, den freimüthigen Philosophen zu maßregeln. Gerne hätte man in Weimar, wo ein Carl August und Göthe für Wöllner'sche Religionsedikte wenig Sympathie empfanden, der Sache einen harmlosen Ausgang gegeben; aber der Philosoph, seines sachlichen Rechtes sich bewußt und in Behandlung der Menschen und Geschäfte wenig erfahren, brauchte eine allzu schroffe Form der Vertheidigung, durch welche die Sache zum Bruche getrieben wurde. Indessen, wie immer im Detail zu erklären, der ganze Prozeß war doch wieder die alte und immer neue Geschichte: Daß der tiefe und tiefsittliche Denker, der nur zu fromm war, als daß er sich Gott nach der herkömmlichen Vorstellungsweise menschenartig denken konnte, von der Kirche, die über den weltlichen Arm verfügte, um Amt und Brod gebracht wurde! Unter dem Eindruck dieser und ähnlicher Noth- und Mißstände war es, daß um dieselbe Zeit Schleiermacher in den „Reden" die denkwürdigen Worte gesprochen hat: „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Das bleibt mein catonischer Rathsspruch bis an's Ende oder

*) Vgl. Kant, Vorrede zum „Streit der Fakultäten", WW. (Hartst. Ausg.) VII, S. 324.

**) Kant, ebendaselbst S. 330.

bis ich es erlebe, ſie wirklich zertrümmert zu ſehen .. Wie eine ſolche Veränderung bei uns Deutſchen geſchehen wird, ob auch nur nach einer großen Erſchütterung, wie im nachbarlichen Lande, und dann überall auf einmal, oder ob einzeln der Staat durch eine gütliche Uebereinkunft, und ohne daß beide erſt ſterben um aufzuerſtehen, ſein mißlungenes Ehebündniß mit der Kirche trennen, oder ob er nur dulden wird, daß eine andere jungfräulichere erſcheine, neben der welche einmal an ihn verkauft iſt: ich weiß es nicht. Bis aber etwas von dieſer Art geſchieht, werden von einem harten Geſchick alle heiligen Seelen gebeugt, welche von der Glut der Religion durchdrungen, auch in dem größeren Kreiſe der profanen Welt ihr Heiligſtes darſtellen und etwas damit ausrichten möchten".*)

Geſtehen wir's offen, wir ſind in Deutſchland auch noch heute nicht weit über dieſe Zuſtände hinausgekommen. So viel auch in dieſem Jahrhundert über den Unterſchied von Religion und Kirchenthum und über das richtige Verhältniß von bürgerlicher und religiöſer Gemeinſchaft gelehrt und geſchrieben worden iſt, ſo haben wir doch in dieſem Jahrzehnt eine neue Aera der Ketzerprozeſſe eröffnet ſehen müſſen, welche an die trübſten Zeiten des Staatskirchenthums erinnert und deren weiterer Verlauf und Folgen noch gar nicht abzuſehen ſind. Die Schuld dieſer unwürdigen und unheilvollen Zuſtände liegt ebenſoſehr an der Kirche wie am Staat. Die Kirche hofft die ſtarken Bruchtheile der Bevölkerung, deren Vertrauen und Achtung ſie mit und ohne eigene Schuld verloren hat, durch derartigen Terrorismus einſchüchtern und wenigſtens zu ſtummer Fügſamkeit zwingen zu können, uneingedenk des Wortes des Kirchenvaters Laktanz: „Nichts iſt ſo ſehr Sache der Freiwilligkeit als die Religion, wo die Herzen einem Gottesdienſt entfremdet ſind, da exiſtirt ſie nicht mehr!" Die entfremdeten Herzen einer Kirche zurückzugewinnen, dazu ſind Ketzergerichte überhaupt wohl ſchwerlich der geeignetſte Weg. Eine evangeliſche Kirche aber vollends, welche nach dem Muſter und mit den Mitteln der Papſtkirche eine äußere Uniformität der Confeſſion und des liturgiſchen Ritus erzwingen will und darüber des Einen was Noth iſt, der vertrauensvollen Liebe und Achtung ihrer Glieder, mehr und mehr verluſtig geht, ſie iſt in Wahrheit dem dummgewordenen Salze gleich,

*) Schleiermacher, 4. Rede (WW. I, 348 u. 350).

das „hinfort zu nichts nütze ist, denn daß man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten“ (Matth. 5, 13). „Nichts hat der Kirche so viele Herzen entzogen, wenn ihr die Leiber auch etwa angehörig blieben, etwa seiner Zeit zum Begraben, als daß die freie Himmelstochter, die Religion, in den aufgewühlten Staub politischer Parteikämpfe herabgezogen wurde*).“ Dies aber geschieht unvermeidlich überall, wo die Kirche, sei es katholische oder protestantische, auf den weltlichen Arm sich stützt und im Bunde mit der politischen Reaktion ihre Herrschaft über das Volk zu befestigen meint. Weit entfernt, ihrer moralischen Autorität dadurch wirklich einen festen und stabilen Unterbau und Anhalt zu geben, setzt sie dieselbe vielmehr gerade hiermit allen Schwankungen der weltlichen Politik aus; dies aber kann die katholische Kirche, die in sich selber eine fest organisirte und weltlich-theokratische Institution ist, viel eher ertragen, als gerade die evangelische Kirche, die auf dem Grunde „des Glaubens allein“, der innersten persönlichen Herzensüberzeugung gegründet ist, und die nur in der unverrückten Treue gegen diesen Geist der in Gott gebundenen Freiheit, aus welchem sie geboren ist, auch ihre Stärke und Würde behaupten kann.

Aber da nun eben einmal die Geschichte zu deutlich lehrt, daß die Kirche zu allen Zeiten der Versuchung, die Waffen ihrer Ritterschaft (gegen des Apostels Wort: 2. Cor. 10, 3 f.) im Fleische statt im Geiste zu suchen, kaum widerstehen kann, wenn die Gelegenheit dazu günstig ist, so wäre es um so mehr für den Staat eine Forderung nicht bloß der politischen Klugheit, sondern sogar der wahrhaft christlichen Weisheit, die Kirche fortan nicht mehr in diese ihr so gefährliche Versuchung zu führen. Er sollte als der Vertreter der besonnenen Vernunft mit dem guten Beispiel vorangehen, endlich einmal ordentlichen, ehrlichen und konsequenten Ernst zu machen mit der Unterscheidung, welche die Kirche zwar von Anfang und immer in thesi bekannt, in praxi aber auch immer wieder verleugnet hat, der Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem. Er sollte sich erinnern, daß es ebenso sehr unter seiner Würde ist, sich zum Polizeidiener einer kirchlichen Autorität herzugeben, deren dogmatische Berechtigung zu prüfen völlig außer seiner Befugniß und Befähigung liegt, wie

*) Hase, Polemik, S. 568.

unter der Würde der Religion, wenn sie — die freie Himmelstochter, die so gut ein Selbstzweck ist, wie nur irgend Etwas auf Erden es sein kann — zum Werkzeug des Staats, zur Polizeiinstitution im Dienste politischer und zwar meistens partikulärer und ephemerer Interessen herabgewürdigt wird. Freilich kann es dem Staate keineswegs gleichgültig sein, ob seine Bürger Religion haben; nichts ist gewisser, als daß das bürgerliche Gemeinwesen auch um seines eigenen sicheren Bestandes willen der Religion bedarf, da sie ja, wie oben ausführlich besprochen wurde (S. 273), die sicherste und allein unbedingt sichere Grundlage auch des sittlichen Bewußtseins der Menschen bildet. Allein eine wirkliche Stütze des sittlichen Volksgeistes kann ja offenbar nur die Religion sein, die auch wirklich im Geiste des Volks lebt, eine lebendige Macht im Geiste kann aber nur das sein, was des Geistes innerliches freies Eigenthum ist, also eine Religion, die ihm wahrhaft Herzens- und Gewissenssache ist; dies ist aber das gerade Gegentheil von einer durch die verbündete Macht der Hierarchie und Bureaukratie erzwungenen Kirchlichkeit. Eine solche ist eben wegen des Heuchlerischen, das ihr in irgend welchem Grade stets eigen ist, nicht nur keine Stütze der Gewissenhaftigkeit und Sittlichkeit eines Volkes, sondern geradezu das schlimmste Gift für dieselbe; sie wird sich daher immer wieder für den Staat, der sich auf sie stützen zu können meinte, als ein trügerischer Rohrstab erweisen, der im entscheidenden Augenblick bricht und die Hand, die sich auf ihn verließ, verwundet. Treffend hat Kant als die politische Folge der geistigen Disciplin einer pfäffischen Kirche dies bezeichnet, daß „unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommenen Principien, gerade das Gegentheil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war*)." Aber statt auf diese warnende Stimme (1793) zu hören, suchte die Regierung das Heil auf dem Wege des Wöllner'schen Religionsediktes. Die Folge dieser klerikalen Volkserziehung war dann der Zusammenbruch des Staates nach der Katastrophe von Jena (1806). Wird man nie anfangen, von den Warnungen der Geschichte sich witzigen zu lassen?

*) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, IV. (WW. H. VI, S. 280). Vgl. denselben Gedanken bei Hegel, oben S. 147.

Doch vielleicht sagt man, daß ja die Staatsgesetzgebung der letzten Jahre das hier Geforderte bereits gethan und den Religionszwang aufgehoben habe. Es ist wahr, tüchtige Anfänge sind in dieser Richtung durch die deutsche Reichsgesetzgebung gemacht worden, besonders durch die Gesetze über die Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntniß und über das bürgerliche Standesamt. Allein so sehr wir diese Gesetze als Erweise wahrer staatsmännischer Weisheit und als Anfang des Weges, der zur religiösen Freiheit führt, begrüßen, so ist damit doch nur erst der Anfang gegeben, der, wenn er nicht wieder rückgängig werden soll, seine nothwendige Ergänzung auch in der innerkirchlichen Gesetzgebung zu finden haben wird. Denn jene Gesetze heben nur erst den Zwang auf, zu einer bestimmten Kirche zu gehören, aber sie lassen den Zwang innerhalb der einzelnen Kirchen noch völlig unangetastet bestehen. Und doch ist gerade der letztere für alle diejenigen am empfindlichsten, welche nicht Freiheit von der Religion, sondern in ihr verlangen, welche für ihr positives religiöses Bedürfniß die Befriedigung im kirchlichen Gottesdienst suchen, aber dann auch wirkliche Befriedigung ihrer Bedürfnisse darin finden möchten. Da nun diese Bedürfnisse bei der thatsächlichen Verschiedenheit der Richtungen innerhalb der größeren Kirchen naturgemäß verschiedenartig sind, so wird der Staat so gewiß, als er wünschen muß, daß keiner seiner Bürger religionslos sei, auch Alles, was in seiner Macht steht, dazu beitragen müssen, daß in den Kirchen, die unter seiner Obhut stehen, die verschiedenen Richtungen zu ihrem gleichmäßigen Rechte kommen können. Seinen katholischen Bürgern gegenüber hat der Staat diese Aufgabe auch wirklich und richtig erkannt und durch das Altkatholikengesetz korrekt erfüllt. Ob er ebenso auch seinen protestantischen Bürgern gegenüber seine Aufgabe als Wächter und Hüter gleichen Rechtes für Alle bis jetzt erkannt und erfüllt habe? Diese Frage wird man schwerlich bejahen können. Wohl mag ja bei der neuen Synodalverfassung, die der Staat der evangelischen Kirche kürzlich gegeben hat, die Absicht eine derartige gewesen sein, aber der Erfolg ist bis jetzt wenigstens überall nur der entgegengesetzte gewesen. Mich will überhaupt bedünken, als habe man sich bei den hohen Hoffnungen, die man allerwärts auf diese Verfassung setzte, doch etwas zu blindlings von der Analogie des politischen Parlamentaris-

mus bestimmen lassen, ohne den ungeheuren Unterschied zu beachten, der darin besteht, daß zwar in Fragen der äußeren bürgerlichen Gesetzgebung die Majorisirung einer Minorität völlig in der Ordnung ist, daß hingegen „in Sachen des Gewissens keine Majoritäten gelten." Dies Wort, das an der Wiege unserer Kirche gesprochen worden ist, muß den unverrückbaren Kompaß bilden für alle, die am Steuerruder unseres Gemeinwesens stehen! Was ihm widerspricht, das kann für unsere Kirche nicht taugen, mag es noch so sehr von der herrschenden Zeitrichtung begünstigt sein. Ob die Vergewaltigung der Gewissen durch eine synodale Majorität oder durch eine rein staatskirchliche Behörde geschehe, macht in der Sache und für die Betroffenen nicht den allergeringsten Unterschied aus. Der Staat aber begeht ganz die gleiche schwere Verletzung seiner Pflicht, wie sie nach den Prinzipien des modernen Rechts- und Humanitätsstaats feststeht, wenn er die religiösen Gewissen eines Theiles seiner protestantischen Bürger durch eine gewaltthätige Synodalmajorität vergewaltigen läßt und diesen Akt durch seine Gesetzgebung legalisirt, wie wenn er diese Vergewaltigung direkt durch seine Staatsbehörden vollzöge. Wollte der Staat beim Streite innerkirchlicher Parteien die eine gegen die andere mit einem Zwangsrecht ausstatten, so müßte er ja doch offenbar erst genau untersucht und gründlich konstatirt haben, bei welcher von den streitenden Parteien denn eigentlich das Recht der Sache sei; denn jede behauptet dies — und zwar gewiß gleichsehr bona fide, ja sogar, subjektiv betrachtet, mit gleicher Richtigkeit — von sich. Was soll nun hierbei der Staat anfangen? Die Entscheidung so schwieriger theologischer Fragen, wie der nach der richtigen Deutung altkirchlicher Formeln in der Begriffssprache unserer Gegenwart oder nach dem wahren Sinn des reformatorischen Glaubensprinzips (woran zuletzt alles Einzelne hängt), fällt ja offenbar gänzlich außerhalb der staatlichen Competenz; denn wenn man jetzt da und dort zu meinen scheint, daß man zu solchen Entscheidungen mit dem Buchstaben des Kirchenrechts und der lutherischen Bekenntnißbücher, nach juristischer Methode gehandhabt, ausreiche: so ist dieß — gelinde ausgedrückt — eine starke Naivetät, welche von späteren Generationen wohl noch ganz anders bezeichnet werden dürfte. Kann aber der Staat in diesen innerkirchlichen Fragen keine sachliche Entscheidung treffen, so hat er auch schlechterdings vor Gott

und Menschen kein Recht, in der Sache Partei zu ergreifen und die eine Partei gegen die andere mit Zwangsmitteln zu unterstützen. Er wird also diesen innerkirchlichen Kämpfen der Gegenwart gegenüber vernünftiger Weise keine andere Stellung einnehmen können und dürfen als die des Richters in Lessing's „Nathan": er weise die Streitenden ein- für allemal von seinem Richterstuhl und erkläre ihnen, daß die größere oder kleinere Wahrheit ihrer kontroversen Glaubensmeinungen ihn als Staat gar nichts angehe, daß sie ihm zunächst alle gleichviel gelten, daß aber die Kirche und die kirchliche Partei ihm allemal die liebste sein und als die wahrste gelten solle, welche am meisten ihren Glauben bewähre in ihren Werken, d. h. welche in Gehorsam gegen seine Gesetze sich am treuesten und in Förderung des gemeinen Wohles sich am eifrigsten erweise.

Dies ist es, was über diese brennenden Fragen der Gegenwart Geschichte und Vernunft zu sagen haben. Mögen die Staatsweisen zusehen, wie diese allgemeinen Prinzipien im Einzelnen zur Durchführung zu bringen seien; nur mögen sie sich dabei vor Allem des blendenden Vorurtheils entschlagen von der Nothwendigkeit einer straff centralisirten und uniformirten Landeskirche. Dieser unselige und durch und durch unevangelische Irrthum, als hänge die Religiosität eines Volkes wesentlich von der staatsförmigen Centralisation und bureaukratischen Uniformität seines Kirchenwesens ab, hat allzu lange als drückender Alp auf dem Protestantismus gelastet und ihn zu keiner frischen freien Lebensregung kommen lassen*). Der Staatsmann, welcher den Muth fände, mit diesem nur durch sein Alter geschützten Vorurtheil endlich einmal gründlich zu brechen und dafür mit dem echt evangelischen Prinzip des Selbstbestimmungsrechtes der primitiven und allein wesentlichen Träger des christlichen Gemeinschaftslebens, der Gemeinden, konsequenten Ernst zu machen: er würde die Reformation Luther's vollenden und dem in Knechtschaft und Hader entkräfteten Protestantismus eine neue Aera der „Einheit im Geist durch das Band des Friedens" heraufführen. Es würde sich dann alsbald zeigen, daß, was jetzt die Kirche entzweit, nicht eigent-

*) Vgl. Baumgarten's Schrift: „Lutherus redivivus oder über die kirchliche Reaktion, ihre Gefahr und Ueberwindung", wo das Cardinalübel unserer kirchlichen Zustände mit einer mannhaften Entschiedenheit, wie sie sich jetzt leider selten findet, aufgedeckt und bekämpft wird.

lich die dogmatischen Meinungsverschiedenheiten an und für sich sind; denn diese gehen alle nicht über die Relativität des Unterschiedes zwischen mehr wörtlicher oder mehr symbolischer Auffassung der kirchlichen Formeln hinaus, die ja doch in irgend einem Grad auch dem Altgläubigen als bildliche Ausdrucksformen gelten und andererseits auch dem Neugläubigen irgend welchen bleibenden Wahrheitskern enthalten — ein fließender Unterschied also, der für die kultische Praxis, um die es sich hierbei allein handeln kann, sich oft genug bis zur Ununterscheidbarkeit abschwächen dürfte. Was uns jetzt scheidet und die Scheidung so entsetzlich verbittert, das ist vielmehr einzig und allein der heillose Hochmuth, mit welchem eine Partei der andern ihre Art, die Dogmen zu deuten, als allein zulässige oktroyiren will. Dieser böse Wille wird aber nicht eher aufhören, das religiöse Leben zu vergiften, als bis den Parteien jede Macht, ihn zu realisiren, jede leise Hoffnung, ihn durch die offenen oder geheimen Wege des Staats- und Hofkirchenthums durchsetzen zu können, ganz und gar und ein- für allemal benommen sein wird, also bis jeder staatliche Zwang in religiösen Gemeindeangelegenheiten weggefallen sein wird.

Möchte Gott unserem deutschen Volke, dessen tief religiöse Anlage durch den Zwang und Hader der Staatskirchen so schwer geschädigt ist, bald, ehe der Schaden unheilbar wird, diese zweite Reformation anbrechen lassen! Mit ihr wäre uns auch der Sieg über Rom erst völlig gesichert, den alle juristischen Repressivmaßregeln wohl anbahnen, aber nicht vollbringen können. Denn es ist nun einmal für unsere Nation wie für unsere Kirche nur ein Zeichen, in dem wir siegen können: die in Gott gebundene Freiheit!

Namen- und Sachregiſter.

Abendmahl, Herrnmahl, das chriſtliche 739 (nach Kant 32, Hegel 162).

Aegypter: Ihre Götterſage 328 432. Seelenwanderungslehre 689. Vergeltungslehre 700.

Aeſchylos 333 625.

Ahi, indiſcher Dämon 430.

Ahriman, Angromainju: der böſe Gott der Perſer 435 627 691.

Ahura, Ahuramazda, Ormuzd: der gute Gott der Perſer 435 627 691.

Amos (ſ. Prophetie) 356 363 ff.

Amſchaspans, Jazadas: gute Geiſter der Perſer 435.

Anaxagoras' Gotteslehre 340. Kosmologie 459.

Anaximander's Kosmologie 456.

Anaximenes' Kosmologie 457.

Angeborene Ideen 314.

Angelus Sileſius, chriſtlicher Myſtiker 300.

Anſelm's ontologiſcher Gottesbeweis 402. Verſöhnungslehre 656.

Apokalypſe, die johanneiſche: Chiliasmus 706.

Apollo Phöbos, Licht- und Sonnengott 281 327 f. Sein Orakel zu Delphi 560. Sein Knechtsdienſt und Stiftung des Sühnekultus 625 426.

Apollonius von Tyana, Wunderthäter 609.

Ariſtoteles, über den Urſprung des mythologiſchen Götterglaubens 316 342. Metaphyſiſcher Theismus 342. Kosmologie 460 496.

Arius, Arianer: ihre Trinitätslehre 380. Verfolgte und Verfolger 757.

Aſaſel, Wüſtendämon der Hebräer 437.

Asmodi, perſiſcher und jüdiſcher Dämon 438.

Athanaſius' Trinitätslehre 380, über religiöſe Toleranz 757.

Auferſtehung, die Lehre von der, bei Perſern 690, Juden 693, Chriſten: Urgemeinde und Paulus 694. Zweifache Auferſtehung 706. Einfache 707. Ideale und materielle Vorſtellung derſelben in der Kirche 708. Leugnung bei Rationaliſten 708.

Auguſtin's Trinitätslehre 380. Gotteslehre 382 405. Dualismus 440 291. Die Uebel nothwendige Schranke 518. Vollkommenheit des Urſtandes, Sündenfall und ſeine Folgen 519. Offenbarung 581. Wunder 611. Höllenſtrafe 707. Religiöſe Toleranz und Intoleranz 758.

Baal, ſemitiſcher Sonnengott 328.

Balder, germaniſcher Sonnengott 327 434.

Bär, K. E. von, Reden und Studien 487.

Baumgarten, Lutherus redivivus 771 773 783.

Bellarmin 765.

Biedermann's Verhältniß zu Hegel, Strauß

u. Schleiermacher 244, zu Lipſius 248. Sein Religionsbegriff 246. Offenbarung 246 602. Wunder 618. Gottesbegriff 249 417. Chriſtologie 670. Bibliſche Eſchatologie 706.
Böhme, Jakob, über Trinität 383. Schöpfung 470. Das Böſe 527.
Bonifaz VIII, Papſt 763.
Brahma, die Gottheit des indiſchen Pantheismus 351, als Urweſen eines Emanationsſyſtems 352, als das All-Eine 353 f., als perſönlicher Prieſtergott in der Trimurti 354 639. Das Hervorgehen der Welt aus Brahma 451. Brahmaniſche Seelenwanderung 689.
Bruno Jordano 40 775.
Buchmann, die freie und die unfreie Kirche 760.
Buddha, Gautama, Stifter der buddhiſtiſchen Religion 628. Sein Leben 629, Lehre 631. Seine Vergottung 636. Die Buddha's der Vergangenheit und Zukunft 637.
Buddhismus (ſ. Buddha), Charakteriſtik dieſer Religion 638. Verwandtſchaft mit dem Neuplatonismus 636. Verhältniß zum Chriſtenthum 729 (Parallelen: 630 ff. 737 742).
Burnouf, introduction à l'histoire du buddhisme 628.

Canoſſa 763.
Carl der Große 760.
Chaldäer, ihre Mantik durch Sterndeutung 558.
Chiliasmus, das 1000jährige Reich Chriſti auf Erden, nach Apokalypſe und Paulus 706, von der Kirche verworfen 707.
Chriſtus ſ. Jeſus. Die Chriſtuslehre: vorbereitet in der Meſſiasidee 643, ausgebildet bei Paulus 649 und Johannes 650, in dem chriſtologiſchen Dogma der Kirche 653. Rationalismus 660. Myſtik 661. Schleiermacher 662. Spinoza, Kant 666, Jakobi, Fichte 667, Schelling, Hegel 668. Bedeutung 683.
Chriſtenthum, das, teleologiſche Erlöſungsreligion 727 — 729. Seine Entſtehung (ſ. Jeſus, Paulus, Johannes) 645—652. Gottesglaube 374—382 423—425. Engel und Teufel 438—443. Schöpfung 468 bis 471. Vorſehung 511 540—543 550—556. Sünde und Uebel 513 bis 550. Offenbarung und Schrift 575—584 586—604. Erlöſung 645 bis 687. Eſchatologie 705—721. Cultus: Gebet 732. Taufe 738. Abendmahl 739. Prieſterthum 747 bis 751. Kirche im Verhältniß zur Geſellſchaft 753—784. Urtheile über das Chriſtenthum: bei Leſſing 10 12. Kant 30. Hamann 38. Herder 53. Fichte 81. Schelling 85 91 93. Schleiermacher 126. Hegel 152. Schopenhauer 201 207. v. Hartmann 215. Feuerbach 173. Strauß 240. Weiße 226. Rothe 233.
Clemens von Alexandrien, Offenbarung des Logos in Propheten und Philoſophen 581.
Conſtantin, Kaiſer 757.
Conſtantius, Kaiſer 757.
Copernikus 475 774.
Cultus, Gottesdienſt, als innerer Willensakt 263, als äußere Handlung 729. Gebet 730 (Zauberei 731). Opfer 732 (Sühnopfer 734). Myſterien 736. Feſtfeier 737. Chriſtliche Taufe 738. Abendmahl 739. Heilige Sachen (Cultusmittel) 740 und Perſonen (Cultusmittler) 744.

Daewas: böſe Geiſter der Perſer 435.
Daniel's Apokalypſe 644 693.
Darwin's Theorie der natürlichen Zuchtwahl 478.
Deismus, Begriff deſſelben 409. Beurtheilung im Allgemeinen 409—411.

Demeter, Erdgöttin 328. Die eleuſiniſche Demeterſage 690, als Grundlage der Myſterien 737.
Demokrit's Atomenlehre 458.
Deutſchland und das Papſtthum 763 764.
Dhammapadam, buddhiſtiſche heilige Urkunde 633.
Diogenes' von Apollonia Kosmologie 457.
Dionyſos, Sonnengott 625 696. Dion. Zagreus und die dionyſiſchen Myſterien 690.
Dogma, ſeine Entſtehung aus der religiöſen Vorſtellung durch Verſtandesreflexion 287; beeinflußt von der Philoſophie 290.
Doppelte Wahrheit, in der Scholaſtik 293; im Neukantianismus 194.
Dreieinigkeit, die der Inder (Trimurti) 354 639. Griechiſche Analogieen (ſ. Herakles, Apollo) 426. Die chriſtliche Trinität: Entſtehung dieſer Lehre 375—382. Bedeutung derſelben 425 (Kant 31. Hegel 153. Schelling 86. Schleiermacher 424).
Dſchelaleddin Rumi, perſiſcher Myſtiker 299 f. 556.

Eckart, Meiſter, über Trinität 383.
Ekſtaſe, Verzückung, Viſion, als Offenbarungsmittel 559. Theorie Philo's 563, der Neuplatoniker 565, bei den Propheten 569, in der alten Kirche 601, im Buddhismus 634, Beurtheilung 601.
El, El Schaddai, Eljon, hebräiſche Gottesnamen 360.
Elohim, hebräiſcher Name für Gott, eigentlich Götter, Pluralform, Reſt eines althebräiſchen Polytheismus 356.
Empedokles' Kosmologie 457.
Encyklika und Syllabus 766.
Engel, gute Geiſter, in den Naturreligionen 427, bei den Perſern 435, Hebräern 437, in der chriſtlichen Kirche 442. Bedeutung dieſes Glaubens 444.
Enthuſiasmus, Gotteinwohnung, Begeiſterung 560. Plutarch's Definition deſſelben 561. — Verhältniß des E. zur Offenbarung und Inſpiration 600, zum Fanatismus 601.
Epiktet (ſ. Stoiker) 500 676.
Epikur's Deismus, Verwerfung der Mantik 559, der Wunder 610.
Erde als Erdgöttin 281 328.
Erlöſungsreligion 727.
Eſra, jüdiſcher Geſetzeslehrer 573.
Euemeros' Theorie von der Entſtehung des Götterglaubens 316.
Evangelium, das, der armen Seele (anonym) 187 ff.
Ezechiel, hebräiſcher Prophet 569 693.

Fanatismus 601.
Fechner's neuſchellingiſche Spekulation in „Zendaveſta" 227. Gottes Verhältniß zur Welt 228. Ueber Entſtehung des Organiſchen und Anorganiſchen 487. Religionsbegriff 229.
Fetiſchismus, Bilderdienſt 319 742.
Feuer als Gottheit 329.
Feuerbach's Religionsbegriff 169. Ueber Gott und Gottmenſch 171. Urſprung des Gottesglaubens 320 325. Schöpfung 447. Vorſehung und Wunder 172 606 614. Unſterblichkeit 173. Glaube und Liebe 174. Verhältniß F.'s zu Hegel 238.
Fichte, J. G. Allgemeiner philoſophiſcher Standpunkt 65. Die Phaſen ſeiner Religionsphiloſophie 64 67 — 78. Gottesidee 69. Schöpfung 471 489. Wunder 82 f. 614 616. Offenbarung 64 81 591. Chriſtenthum 81. Perſon Chriſti 82 667. Rechtfertigung und Erlöſung 83. Ewiges Leben 75 713. Fichte's philoſophiſches Martyrium 777.
Fichte, J. H. „Spekulative Theologie" 234. Ueber Seelenfortdauer 716.
Frauenſtädt, Schopenhauer's Schüler 209.
Friedrich's d. Gr. religiöſe Toleranz 776.

Friedrich Wilhelm I. 775.
Friedrich Wilhelm II. 776.
Fries, äſthetiſcher Kantianer 62.

Gabriel, Engel 443.
Galilei 774.
Gebet, Cultusakt 264 730. Bußgebet 266. Unſittliche Gebete, Rachepſalmen, Zauberei 731. Das fromme Gebet (Sokrates, Jeſus, Saadi) 732 267.
Germanen. Dualismus der guten und feindlichen Gottheiten; Weltende 434. Das Jenſeits 698 699.
Geſchichte im Verhältniß zur Natur, nach Herder 49, Schelling 91, Hegel 149. Als mittelbare Offenbarung 596. Geſchichtliche Religionen im Gegenſatz zu Naturreligionen 724.
Geſetzesreligion 725.
Gewiſſen, ſittliche Grundfunktion, mittelbare Gottesoffenbarung 597 397. Verhältniß zur religiöſen Funktion: Unterſchied 256 324: poſitive Beziehung 273 275 398 598.
Gewittergottheiten 327. Das Gewitter als Götterkampf oder Götterhochzeit 278 736.
Gnoſtiker, urchriſtliche Häretiker: ihre Kosmologie 468. Dualismus 514. Eſchatologie 708.
Gott. Urſprung des Gottesglaubens 259 312—325. Polytheismus 326—336, bei den Hebräern 356. — Philoſoph. Gottesidee der Griechen: Xenophanes und Parmenides 337, Heraklit 338, Sokrates 339, Anaxagoras, Plato 340, Ariſtoteles 342, Stoiker 344—348, Neuplatoniker 349. — Indiſcher Pantheismus 351. — Die Gotteslehre des Chineſen Laotſe 453. — Hebräiſcher Monotheismus, ſeine Entſtehung 359, Entwicklung durch die Propheten 362—367, im nacherili-ſchen Judenthum 368. Die Gotteslehre Philo's 369. — Jeſu Gottesbewußtſein 374. Ausbildung der chriſtlichen Gottes- oder Dreieinigkeitslehre 375 bis 382; ihre Bedeutung 424. — Die Gottesidee in der neuen Philoſophie: Spinozismus bei Leſſing 16 und Herder 45. Kant 19 23. Jakobi 60. Fichte 69. Schelling 90. Schleiermacher 104 115 125 416. Hegel 135 143 153 413. Feuerbach 171. Weiße 219. Rothe 231. J. H. Fichte 235. Fechner 228. Ed. v. Hartmann 210. Biedermann 249. — Gottesbeweiſe, ihre Möglichkeit und Nothwendigkeit 384. Eintheilung 385: Kosmologiſcher 386, teleologiſcher 389, moraliſcher 396, ontologiſcher 402. — Weſen Gottes, das Problem 408. Einſeitige Beſtimmungen: Deismus 409, Pantheismus 411. Theiſtiſche Mitte 414. Die Frage der Perſönlichkeit Gottes 417.
Götterbilder, ihre kultiſche Bedeutung 741.
Gregor VII., Papſt 761.
Gregor von Nyſſa, über die Trinität 381. Teleologie der Uebel 517.
Griechen: ihre Götter 326—335. Monotheismus 336—350. Dämonen 430. Heroen 622. Kosmogonie 455—462. Theodicee 495—499. Mantik 560 bis 563. Eſchatologie 689 690 696 698 700—704.

Häckel's Monismus, ſ. Darwin.
Hades, griechiſche Unterwelt 696. Verhältniß zu Tartaros und Elyſium 697.
Hamann's Glaubensſtandpunkt 34. Urtheile über Philoſophie, Naturwiſſenſchaft, Orthodoxie 36. Vertiefung des rationaliſtiſchen Religionsbegriffs 37. Mangel an Logik und Conſequenz 40.
Happel, über Urreligion und Fetiſchismus 318 319 741 743.
Hardy, Spence, Eastern monachisme 628.
Harms über Kant 18 21; über Leſſing und Herder 42; über Jakobi 56.
Hartmann, Eduard von, Schüler Schopen-

hauer's 209. Die „Philosophie des Unbewußten" im Verhältniß zu Schopenhauer's Philosophie 211—214. „Die Selbstzersetzung des Christenthums und Religion der Zukunft" 215—217. Hartmann's Urtheil über Lange und den Neukantianismus 180 184. Ueber Teleologie 393, über Darwinismus 480.

Hase, Dogmatik 258 442. Polemik 761 763 767 779.

Hebräer: Ihr Monotheismus 359—368, Ursprung (Moses) 360—363. Engel- u. Dämonenglaube 437. Schöpfungssagen 465—468. Paradies und Sündenfall 500—506. Theodicee 506—511. Prophetie 565—573. Messiashoffnung 642—645. Eschatologie 692 f. 697.

Hebräerbrief: hellenistische Eschatologie 710.

Hegel's Religionsbegriff 129—147. Die bestimmten Religionen und die Religionsgeschichte 148. Offenbarung 136 146 592. Religion und Sittlichkeit 147 162 723. Religion und Philosophie 130 162. Gottesbegriff 135 143 413. Trinität 153. Schöpfung (Gott und Welt) 471. Wunder 146 159 614. Ursprung und Wesen des Bösen (Paradies- und Sündenfall-Sage) 150 157 531 535 537. Wesen des Christenthums 152. Versöhnung und Gottmensch 157 668. Kirche, Wiedergeburt, Taufe und Abendmahl 161. Unsterblichkeit 715. Staat und Kirche 147.

Hegel's Schule, die Rechte 237, die Linke 238.

Heiligenverehrung der katholischen Kirche 654 687.

Heinrich IV., Kaiser 763.

Herakles, Sonnengott 328, wird zum Sonnenheld und Erlöser 623 426. Verhältniß zu Prometheus 624. Sittliches Ideal 625.

Heraklit's Lehre vom göttlichen Logos 338. Seelenwanderung 701.

Herder's Bedeutung für die Culturgeschichte 41. Verhältniß zu Rousseau, zur Schelling'schen Natur- und Hegel'schen Geschichtsphilosophie 43, zu Spinoza und Leibniz 44—48. Immanente Teleologie 48. Geschichte und Vorsehung 49. Gottesidee 45 bis 47 51. Religionsbegriff 52. Religiöse Sagendichtung 52. Christenthum und Dogma 54. Herder als Vorläufer Darwin's 477.

Herodot über die göttliche Gerechtigkeit 333, die „neidische Gottheit" 334, über griechische Seelenwanderungslehre 689.

Herrman, Ritschl'scher Neukantianer, 192.

Herz, Gemüth 139 270.

Hesiod 282. Kosmogonie 455. Die Sage von den Geschlechtern 494.

Hexenglaube, sein Ursprung 440, seine Steigerung gegen Ende des Mittelalters 441, Bekämpfung in Neuzeit 442.

Hilarius von Piktavium, über religiöse Toleranz 757.

Himmel als Himmelsgott 281 326, als Ort der Seligen 697 708.

Hiob, hebräisches Lehrgedicht, über Uebel und göttliche Regierung 366 368 506—509 540 542.

Hohenstaufen, deutsche Kaiser 763 293.

Hölle, Gehenna (hebr.), Tartaros (griech.) Strafort für die bösen Seelen der Unterwelt 697 705. Höllenstrafen nach kirchlicher Lehre 707, nach Plato 703, Persern 691.

Homer 282 331 ff.

Hosea (s. Prophetie) 363 ff.

Hugenotten-Verfolgung 774.

Huitzilopochtli, böser Gott der Mexikaner 432.

Jahveh, Bundesgott Israels 361. Zusammenhang mit semitischen Feuergottheiten 358. Höhere ethische Be-

deutung seit Moses 361. Der Stammgott wird Weltgott bei den Propheten 363. Seine Heiligkeit 364.
Jakobi's philosophischer Standpunkt 55 ff. Polemik gegen Kant's subjectiven Idealismus 56 f. Theorie des unmittelbaren Wissens 57. Gottesbewußtsein 60. Christologie 667. Dualismus zwischen Herz und Verstand 61.
Jamblichus (s. Neuplatoniker) 609.
Jeremia (s. Prophetie) 571 747.
Jesaia (s. Prophetie) 363 ff. 569 571 643. Der babylonische, exilische oder Deutero-Jesaia 367 511 571 644 747.
Jesu Gottesbewußtsein 374. Offenbarung 576. Messianische Heilslehre 645. Heilandswerk 646. Teleologische Betrachtung der Uebel 511 647. Dämonologie 438. Allgemeines Priesterthum 747.
Jesuiten 765.
Inder: alt-arische Naturreligion der Inder 266 269 326 – 329 430 697. Der Brahmanismus 351 — 355 451 689 639 753. Der Buddhismus 628 bis 638 689 698 727 — 729. Heilige Schrift der Inder: Veden 585.
Indeterministische Freiheitslehre 544.
Indra, vedischer Himmelsgott 269 327 430.
Innocenz III, Papst 762.
Inspiration, Eingebung, Erleuchtung, als allgemeine Bewußtseinsform der Offenbarung 600 (s. „Offenb."); als specielle Eingebung der heiligen Schrift beim nachexilischen Judenthum 573, LXX und Philo 574, beim Urchristenthum 575, in der protestantischen Dogmatik 584. Inspirationsglaube der Inder, Perser, Muhamedaner 585.
Joel (s. Prophetie) 747.
Johannes-Evangelium: Sein Logosbegriff als Grundlage der trinitar. Gotteslehre 376, der christlich-universellen Offenbarungslehre 578, der Christologie 650, der evangelischen Geschichte 652. Dämonologie 438. Dualistisch-gnostische Anklänge 514. Theodicee 512. Ewiges Leben 706 710. Allgemeines Priesterthum 747.
Irenäus über die Schöpfung 490.
Isis, ägyptische Mondgöttin 328 561.
Islam, der, Religion Muhameds. Glaube an Muhamed als Prophet 641, an den Koran als Gottes Wort 585. Das Jenseits 698. Der Islam, eine theokratische Gesetzesreligion 727 753.
Istar oder Astarte, Mondgöttin 328. Istar's Höllenfahrt 696.
Italien und das Papstthum 763.
Judenthum (s. Hebräer), Gesetzes- und Volksreligion 725. Urtheile über das Judenthum bei Lessing 9 14. Kant 29. Hamann 38. Herder 53. Schleiermacher 125. Hegel 156. Das alexandrinische Judenthum s. Philo.
Jumala, finnischer Himmelsgott 326 f.
Justin, der Märtyrer, über den Logos 581.

Kamtschadalen, zur Theodicee 493.
Kant's Religionsphilosophie 17 — 33. Erkenntnißtheorie 17. Gottesbeweise 19 385. Religion und Moral 24. Das Böse, Wesen und Ursprung 25. Wiedergeburt und Christologie 26 666. Reich Gottes und Kirche 28. Positiver Kirchen- und reiner Vernunftglaube. Offenbarung 28 31 590. Beurtheilung des Judenthums 29. Die christliche Kirchengeschichte 30. Moralische Bibelauslegung 30. Gnadenwirkung und Gebet 31. Auferstehung 708. Unsterblichkeit 23. Kant's staatliche Maßregelung 777, sein Urtheil über politische Folgen des Pfaffenthums 780.
Kepler 774.
Kirche, in Einheit mit Staat als Kirchenstaat 752, als Staatskirche 753 757

bis 760. Proteſtantiſche Staatskirche 771—778. Die mittelalterliche Weltkirche 760—763. Die modernen Conflikte zwiſchen Kirche und Staat 764—768. Die Löſung des Verhältniſſes 778.

Köppen, Religion des Buddha 628.

Kosmologie. Brahmaniſche Spekulation 451. Laotſe 453. Griechiſche Sagen über Welturſprung 455. Griechiſche Naturphiloſophen 456. Demokrit 458. Anaxagoras 459. Plato und Ariſtoteles 460. Stoiker 461. — Hegel, Schleiermacher, Fichte 471. Schelling 90. Weiße 221. Rothe 231. Fechner 228 und 487. Snell 473 485 489. Moderne Entwickelungstheorie: Herder 477. Göthe und Schelling, Lamarck und Darwin 478. Häckel und Strauß 481. Zur Kritik derſelben: v. Hartmann und Planck 480. Snell 481. R. Schmid 482 492. Zeller 485. v. Bär 487. — Vereinigung der Entwickelung mit Schöpfung 491.

Kremer, Geſchichte der Ideen des Islam 642.

Kriſchna, der indiſche Herakles oder Heiland 639.

Kuenen, Godsdienſt van Iſrael 356 358 361 363 566 568 f. 693.

Laktanz, über Vorſehung und Uebel 517, über religiöſe Toleranz 756.

Lange, Albert, Neukantianer 176.

Laotſe's, chineſiſchen Philoſophen, Lehre von Gott und Welt (Tao-te-king) 453.

Lecky, Sittengeſchichte 609.

Leibniz' Schöpfungslehre 471 490. Theodicee 521—524. Wunder 612. Einfluß auf Leſſing 16, auf Herder 48.

Leo der Große, Papſt 760.

Leſſing's Religionsphiloſophie 5—17. Ueber Bibel und Tradition 6 583. Offenbarungsbegriff 8. Fortbildung der poſitiven Wahrheiten zu Vernunftwahrheiten 10. Entſtehung der poſitiven Religionen 11. Religion der Humanität (Nathan) 13. Verhältniß zu Spinoza und Leibniz 15. Immanenzſtandpunkt. Teleologie. Individualismus. Seelenwanderung. Determinismus 16.

Lipſius' Verhältniß zu Biedermann und Schleiermacher 247, zu Pierſon 249. Religionsbegriff 247 258. Offenbarung 596. Wunder 619. Gottesbegriff 247. Entſtehung des Gottesglaubens 322. Negativer Begriff des Abſoluten 414 409.

Logos, die göttliche Vernunft als Weltprinzip bei Heraklit 338, den Stoikern 345, als göttliches Offenbarungsprinzip und Mittelweſen bei Philo 370, mit Jeſus identificirt 376, als trinitariſche Emanation aus Gott 378, als ſubordinirter Gottesſohn 379, als weſensgleicher Gott 380. Bedeutung des Logosbegriffs für die chriſtliche Offenbarungslehre 578 (Johannes) 580 (die alte Kirche), für die Lehre von Schöpfung 489 und Weltregierung 616.

Loki, feindliche Gottheit der Germanen 433.

Lotze, Mikrokosmus 389 418.

Lukrez' Theorie von der Entſtehung des Götterglaubens 317.

Luther 3, über Schrift und Wort Gottes 583. Dämonenglaube 441. Reformatoriſche That 750. Ueber Staat und Kirche 771.

Mana, finniſche Unterwelt 696.

Manen, Penaten, die im Hauſe weilenden und waltenden Ahnengeiſter 695.

Mantik, mittelbare und unmittelbare 558, vgl. „Offenbarung“ und „Orakel“.

Maoris, ihre Schöpfungsſage 451.

Mariana 763.

Marieenkultus ſ. Heiligenverehrung.

Melanchthon 771 774.

Melkarth, semitischer Sonnengott 328.
Messiashoffnung, jüdische 643. Ihre Umbildung im christlichen Bewußtsein 645. Nachwirkung im Islam 727, im Papstthum 765.
Micha (s. Prophetie) 358.
Michael, Engel 443.
Mill, John Stuart, Essay über Theismus 190.
Mills, the Indian Saint, 628.
Mithra, persischer Sonnengott 327. Gott der Wahrsagung 561.
Mönchthum 749.
Mond als Gottheit 328.
Moses, seine geschichtliche Bedeutung 360.
Muhamed, Stifter des Islam 641.
Muir, Sanscrit texts 269.
Müller, Max. Essays 266 325. Vorlesungen über Religionswissenschaft 607 724.
Mystik, Mysticismus 297. Verhältniß zum Rationalismus 298, zum Dogmatismus 302, zur Spekulation 303 305 f. Morgenländische Mystik (nach Tholuk's Blüthensammlung) 267 299 556 677.
Mysterien, allgemeine Bedeutung 730 736 740. Orphische und Dionysische Mysterien 690, eleusinische 701 737. Christliche Mysterien: Taufe 738. Abendmahl 739.
Mythologie, die, der Naturreligionen 277, der geschichtlichen Religionen 283.

Natur im Verhältniß zur Schöpfung 448 483—492, im Verhältniß zur Geschichte 48 f. (Herder). Naturreligionen 723.
Neuhegelianismus 236 — 250 (die beiden Hegel'schen Schulen. Feuerbach. Strauß 238. Biedermann 244).
Neukantianismus 176—196, als philosophischer Skepticismus (Lange, Vaihinger) 176—181, als sentimentaler Skepticismus (Pierson) 182, als gnostischer Dualismus 187, als kirchlicher (Ritschl) 192.
Neuplatoniker, ihre Lehre von Gott und Welt 349. Die Mittelwesen 350. Die Ekstase 351 565. Wunderlegenden 609. Wundertheorie 611. Verwandtschaft des Neuplatonismus mit dem Buddhismus 636.
Neupythagoräer, ihre Wunderlegende 609 und Wundertheorie 611.
Neuschellingianismus 218—236 (Weiße 218—27, Fechner 227, Rothe 229, J. H. Fichte 234, C. Schwarz 251).
Niflhel, germanische Unterwelt 696.
Nirwana, Buddhistisches Ziel der Erlösung 634 689 699. Nirwana bei Schopenhauer 204 206.
Nyongmo, afrikanischer Himmelsgott 326.

Offenbarung durch Zeichen 558, Traumeingebungen 559, in Enthusiasmus (Plutarch) 561, Ekstase (Philo) 563. Hebräische Prophetie, ihre Bewußtseinsform 568, Inhalt 571. Jesus 576. Paulus 575 577. Johannes 578. Justin, Clemens v. Al., Augustin 581. Perfektibilität der Offenbarung: Tertullian, Vincentius 582. Wort Gottes und Schrift: Luther 583, protest. Dogmatik 584. Die supranaturalistische und rationalistische Offenbarungslehre 586 283. Kant 28 31 590. Fichte 64 81 591. Schleiermacher 102 122 591. Hegel 136 146 592. Die unmittelbare Offenbarung 594. Mittelbare 596. Allgemeine und besondere 599. Uebernatürliche und natürliche 601.
Opfer, Cultusakt: Bedeutung 264 732. Sühnopfer 734. Opfermahlzeit 736. — Opfertod Jesu 736 739 647 648.
Orakel, das pythische zu Delphi, seine nationale Bedeutung 560. Plutarch's Ansicht über dasselbe 561. Orakel durch Zeichen 558, durch Träume 559; vgl. auch „Prophetie".

Origines' Kosmologie 470. Freiheit, Fall der Seelen und Einkörperung 515. Das Böse und die göttliche Weltregierung 516. Trinitätslehre 379. Eschatologie 699 707 708.
Orkus, römische Unterwelt 696.
Orpheus 624 696. Orphische Mysterien 690.
Osiris, ägyptischer Sonnengott 328, getödtet durch Set 432. Gott der Wahrsagung 561.
Osterfest 738.

Pallas Athene, Göttin des klärenden Gewitters, dann der geistigen Aufklärung 281 327 426.
Pantheismus, Begriff desselben 409. Beurtheilung im Allgemeinen 412 bis 14. Schleiermacher über Pantheismus 105 115 125.
Paradies, das irdische, der Lustgarten („Eden") der Ureltern in der hebräischen Sage 466 468. Das himmlische Paradies, „Schooß Abrahams", hebräischer Ort der Seligen 697 705.
Passahfest, hebräisches, seine alt-semitische Naturbedeutung und mosaische Geschichtsbedeutung 737 (735).
Paulus', des Apostels Dämonologie 438. Lehre von der Sünde (Sündenfall und Fleisch) 513. Theodicee aus der Erlösung 513 556 511. Die Offenbarung 575 577. Erlösung 648 673. Christi Person 649. Chiliasmus und Paruste Christi 706. Zustand der Verstorbenen 709. Allgemeines Priesterthum 747 748. Ueber christliche Bürgerpflicht 755.
Patrimonium Petri 760.
Pelagianer, Gegner Augustins 520. Pelagianismus und Indeterminismus 545.
Perkun, litthauischer Gewittergott 327.
Persische Religion: Dualismus der Geisterreiche Ahuras und Ahrimans 435. Des Menschen Stellung in diesem Kampf 436. Bedeutung des Stifters Zarathustra 627. Enderlösung, Auferstehung, Gericht 690. Heilige Schrift 585. — Muhamedanische Perser: s. Mystik des Orients.
Phädra und Hippolytos, Mondmythus 328.
Phantasie, Grundform der religiösen Erkenntnißthätigkeit 277.
Philo's Lehre von Gott und dem Logos 369—373. Die Materie und das Böse 497 513. Offenbarung und Ekstase 563. Unsterblichkeit 705.
Pierson, Neukantianer 182 ff.
Pietismus und Mystik 302. Die Halle'schen Pietisten und Wolff 775.
Pindar, über die eleusinischen Mysterien 701.
Pipin, der fränkische König 760.
Planck, über Teleologie und Causalität 393, über Darwinismus 480.
Plato's Verhältniß zu Sophisten und zu Sokrates 340. Seine ethische Gottesidee und Deutung der Volksgötter 341. Kosmologie 460. Materie und das Böse 496. Die Vorsehung 497. Beweise für die Unsterblichkeit 702. Jenseitige Vergeltung, Reinigung und Seelenwanderung 703.
Plotinos (s. Neuplatoniker) 609.
Plutarch, über Dämonenglaube 429. Offenbarung, Enthusiasmus, Orakel 561.
Polynesische Schöpfungssage 450. Sage vom Jenseits 688 696.
Prädeterministische Theorie vom Ursprnng des Bösen 546, bei Plato 497, Origenes 515, Schelling 91 530. Schopenhauer 201. J. Müller 246.
Preller, griechische Mythologie 455 495 623 625.
Priester. Ursprung des Priesterthums 744. Ihre Mittlerstellung 745. Verhältniß zu Propheten und Heiligen 746. Allgemeines Priesterthum 747 750. Römische Hierarchie 749.

Prometheus-Sage 495 624.
Prophetie, hebräiſche: Urſprung 565. Prophetenſchule, ihre politiſche Bedeutung 566. Die ideale Prophetie vom 8. Jahrh. an 567. Ihre Bewußtſeinsform 568, Inhalt 571, ihr Schriftſtellern 570. Das Gottesbewußtſein der Prophetie 363 571. Die göttliche Weltregierung (Theodicee) 366 510. Meſſianiſche Hoffnung 643. Ueberwindung des nationalen Partikularismus 367. Der religiöſe Prophet im Allgemeinen, Verhältniß zum Prieſter 746.
Pſeudoiſidoriſche Dekretalen 760.
Pythagoras 609 701.

Ra, ägyptiſcher Sonnengott 328.
Raphael, Engel 438. 443.
Rationalismus 295, allgemeines Prinzip 588. Verhältniß zum Supranaturalismus 296 586, zur Myſtik 298; zur Spekulation 305 f. Oppoſition des Rationalismus gegen die kirchliche Erbſündenlehre 520, gegen kirchliche Erlöſungslehre 659, gegen Auferſtehung 708; über die Unſterblichkeit 711.
Regenbogen, als Götterbotin (Iris) 328, als Himmelsbrücke 700.
Roskoff, Geſchichte des Teufels 429 435.
Rößler, Conſtantin, über Schleiermacher's Religionsbegriff 113, über Hegel 145.
Rothe's „theologiſche Ethik". Methode der Spekulation 229. Gottes Weſen, Verhältniß zur Materie, Weltſchöpfung 231. Der ſittliche Prozeß. Verhältniß des Sittlichen und Religiöſen, Staats und der Kirche 233. Unſterblichkeit 716.
Rückert, Weisheit des Brahmanen 276.
Rümelin, Reden und Aufſätze 244 258 536 538.

Saadi aus Schiras, perſiſcher Myſtiker 267.
Sabellius' Trinitätslehre 379.
Sandon, ſemitiſcher Sonnengott 328.
Saoſchyang, perſiſcher Heiland 627 691.
Schelling. Allgemeiner philoſophiſcher Standpunkt 84. Die Phaſen ſeiner Religionsphiloſophie 85—93. Gott und Welt 90. Freiheit und Böſes 91 529. 546. Offenbarung und Mythologie 92. Urſprung der Naturreligionen 724. Das Chriſtenthum ein Moment des Weltprozeſſes 85. Trinität und Chriſtologie 86 667. Heilige Schrift 88. Tugend und Glückſeligkeit 399.
Schenkel, über Urſprung der Religion 322, des Polytheismus 326.
Scheol, hebräiſche Unterwelt 692 696. Verhältniß zu Gehenna und Paradies 697 705.
Schiller, über Kant's Moral 399, über die Sage vom Sündenfall 505, über deiſtiſche Weltanſicht 411 412.
Schickſal (Moira) im Verhältniß zum Götterwillen 322 f., als ausgleichende und rächende Macht (Nemeſis) 325 f.
Schleiermacher's Religionsbegriff 97 bis 114. Gottesbegriff 115—121 104 125 416. Schöpfung 471. Poſitive und natürliche Religion 122. Offenbarung 102 122—124 591. Wunder 102 613. Heilige Schrift 103. Urſprung und Weſen der Sünde 532. Chriſtenthum und Chriſtus 126 662. Ewigkeit und Unſterblichkeit 105 711. Kirche und Staat 777.
Schopenhauer's „die Welt als Wille und Vorſtellung" 196. Allgemeiner Standpunkt. Praktiſche Philoſophie 200. Sünde 201. Erlöſungslehre 204. Ueber Supranaturalismus und Rationalismus 207 f. Ueber Teleologie 392.
Schöpfungsglaube, Motive deſſelben 447, bei Naturvölkern 450, bei Perſern 463 und Hebräern 465, Verhältniß beider hebräiſcher Sagen 467. Schöpf-

ungslehre der christlichen Kirche 470. Kritik derselben 488. Einheit von Schöpfung und Natur 490. Schöpfung des Menschen 491 — vergl. auch „Kosmologie".

Schrift, heilige: der Inder, Perser, Muhamedaner 585, der Hebräer: Schriften der Propheten 570. Schriftglaube des Esraismus 573, der alexandrinischen Juden 574. Neutestamentliche Schriftsteller 575. Schrift und Tradition 583. Lessing über Bibel und Religion 6 583. Kant 30. Herder 53. Schelling 88. Schleiermacher 103.

Schwarz, C., „Wesen der Religion" 250.

Schwarz, F. L. W., Ursprung der Mythologie 279.

Schultz, H., alttestamentliche Theologie 356 359 568 569 572.

Seelenwanderung bei den Naturvölkern 688, Indern 689, Aegyptern, Griechen 689 701. Plato 703 704. Philo 705. Lessing 16.

Seneka s. Stoiker.

Set oder Typhon, feindliche Gottheit der Aegypter 432.

Skotus Erigena: Gotteslehre 382. Schöpfung 470. Vorsehung und Uebel 518.

Snell, über Copernikus 473, über Darwins Entwickelungslehre 480 485 489.

Socinianer, protestantische Häretiker, gegen Augustin's Sündenlehre 520, gegen die kirchliche Christologie 659.

Sokrates' praktischer Monotheismus 339.

Somasaft, indischer und persischer Götter- und Unsterblichkeitstrank 430 691. Somabaum = Lebensbaum 468.

Sonne als Gottheit 281 327 623 625. Ihre Höllenfahrt 696.

Sophokles' Gottesglauben 340 333: über eleusinische Mysterien 701.

Spekulation, ihr allgemeines Wesen 304. Verhältniß der religionsphilosophischen Spekulation zur Mystik und zum Rationalismus 305 ff. Hegel über Spekulation 141 163. Theosophische Spekulation der neuschellingschen Schule 218 230. Biedermann's Spekulation 244. Genetische Spekulation 309.

Spener 773.

Spinoza. Lessings Spinozismus 15. Herder über Sp.'s Philosophie 44 ff. Sp. über Tugend und Glückseligkeit 399. Schöpfung 471. Uebel 525. Wunder 612. Christus 666.

St. Hilaire, Buddha et sa religion 628.

Steine, als Götterbehausung verehrt 329 f. 741.

Stoiker, ihr pantheistischer Gottesbegriff 345. Religiöse Consequenzen: Vorsehungsglaube 346 498. Einwohnung Gottes im Menschen 346. Göttlichkeit der Naturkräfte auf die Volksgötter gedeutet 347. Stoische Kosmologie 461. Glaube an Zeichen und Wunder 559 561 611.

Strauß, David Friedrich. Geschichtliche Bedeutung 238. Evangelienkritik und Dogmatik 239. „Der alte und der neue Glaube" 240 ff. Darwinismus 481. Strauß' Urtheil über Schleiermacher 120. Ueber Schrift und Tradition 584. Christologie 670.

Sufismus, persische Mystik 299 677.

Sündenfall: persische Sage 501, hebräische 503, Prometheussage 495. Bedeutung derselben nach Schiller 505, Hegel 149 535. Dogmatische Theorie: bei Paulus 513, Augustin 519. Vorirdischer Fall: bei Plato 497, Origenes 515, Schelling 91 530 546. Schopenhauer 201. J. Müller 546. Kritik 538—549.

Supranaturalismus der Wolff'schen Schule 294. Offenbarungslehre 586.

Taaroa oder Tangaloa, polynesischer Himmelsgott 326. Weltschöpfer 450.

Tangli, hunnischer Himmelsgott 326.

Tao, s. Laotse.

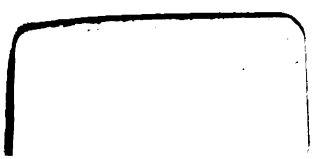
Taufe, die christliche 738 (Kant 32. Hegel 161).
Teleologie, die, als Prinzip der Weltbetrachtung, nach Lessing 16. Herder 47 49. Kant, Schelling 391. Hegel, Schopenhauer, von Hartmann 392. Zeller, Planck 393 485. Snell 481. Fechner, von Bär 487.
Teleologischer Gottesbeweis 390—396. Teleologischer Beweis der Unsterblichkeit 717—719. Teleologische und ästhetische Religion 125 729.
Tengri, mongolischer Himmelsgott 326.
Tertullian's Dualismus 440 755. Offenbarungslehre 582. Allgemeines Priesterthum 748. Religiöse Toleranz 755.
Teufel, Dämon, Satan, böse Geister. Ursprung dieser Vorstellung 429. Ihr Verhältniß zur Götter- und Menschenwelt in den Naturreligionen im Allgemeinen, bei Germanen 433 und bei den Persern 435. Dämonen im späteren Judenthum 437, im Urchristenthum 438, im christl. Kirchenglauben 439. — Bedeutung dieses Glaubens 444.
Thales' Kosmologie 456.
Thiergestalt der Götter 279 330, wird später zum attributiven Sinnbild 281.
Tholuk, Blüthen morgenländischer Mystik 267 299 556. 677.
Thoma, A., über Symbolik der Wunder 621.
Thomas von Aquino, über Gottes Wissen 418. Schöpfung 470.
Thor oder Donar, germanischer Gewittergott 326 f.
Tiele, Godsdienst van Zarathustra 435 464 468 501 503 628 690.
Tien, chinesischer Himmelsgott 326.
Trimurti, indische Dreieinigkeit 354 426 639.
Tylor, Anfänge der Cultur, 279 428 694 696.

Unsterblichkeitsglaube: psychol. Motiv 687 694. Ort der abgeschiedenen Seelen 695—697. Ihr Zustand 698—704, 707—711 (christliche Vorstellung). Philosophische Theorie der Unsterblichkeit: Plato 701. Kant 23. Schleiermacher 711. Fichte 713. Hegel 715. J. H. Fichte, Weiße, Rothe 716. Kritik der Beweise 716 bis 721.
Urreligion und Uroffenbarung 313. Vollkommenheit des Urzustandes: Sagen der Griechen 494, der Perser 464 501, der Hebräer 503, bei Augustin 519, Pelagianern 520. Kritik der kirchlichen Theorie 535. Vgl. „Sündenfall".

Vaihinger, Schüler Lange's 180.
Valentinian III., Kaiser, 760.
Vanini 775.
Varuna, vedischer Himmelsgott 269 327.
Vergeltungsglaube, der hebräische, sein Motiv 500, Schwierigkeit (Problem Hiob's) 507—509, Ueberwindung innerhalb des Alten Testaments 510, im Neuen Testament 511, Fortwirken in der augustinischen Lehre von Sünde und Verdammniß 519 707. Relatives Recht und Unrecht 552 540. — Unsterblichkeitsbeweis aus der Vergeltung 716.
Vincentius von Lirinum, über Tradition 582.
Vorsehung, göttliche Weltregierung, moralische Weltordnung: Heraklit 338. Sokrates 339. Plato 341 496. Stoiker 345 498. Inder 452. Chinesen 453. Persische Mystik 556. — Hebräische Propheten 366 508 510. Jesus und Apostel 374 511 556. — Origenes 515. Laktanz, Gregor von Nyssa, Augustin, Skotus Erigena, Thomas von Aquino 517 518 611. Leibniz 521 612. Spinoza 525 613. Jakob Böhme 527. Lessing 16. Herder 47 49 477. Fichte 67. Schelling 529. Hegel 531. Schleiermacher 532 614.

— Allgemeines Resümee: 550—556 615—619.
Vorstellung, die religiöse, ihre psychologische Entstehung 284, ihre relative Wahrheit 285. Hegel über die Vorstellung 140.

Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker 450 428 694.
Wasser als Gottheit 328.
Wassiljew, Buddhismus 628.
Weihnachtsfest 738.
Weiße's „Philosophie des Christenthums" 218—228: Trinitätskonstruktion 219. Weltschöpfung 221. Materie und Uebel 223. Menschwerdung Gottes im Prozeß der Religionsgeschichte 224. Mythologie und Offenbarung 225 724. Platonischer und hebräischer Monotheismus 226. Person Christi 227. Unsterblichkeit 716.
Williams, Indian wisdom 351 f.
Wischnu, zweite Person der indischen Dreieinigkeit 354 426. Seine Inkarnationen oder Avataren 639.
Wodan oder Odhin, germanischer Himmelsgott 326 f. 331.
Wolff, philosophischer Märtyrer 775.
Wöllner's Religionsedikt 776 780.
Wunder. Entstehung des Glaubens an W. nach Analogie der Naturmythen 283, aus Postulaten des Gemüths 606. Allgemeinheit dieses Glaubens 607, besonders zur Zeit Jesu 608. Werth der Wunder nach Buddha 607, Muhamed und Jesus 608. Fichte und Hegel 614. Philosophische Theorie über Möglichkeit der Wunder: Epikur und Stoa 610, Neuplatoniker, Augustin 611, Leibniz 612, Spinoza 613, Schleiermacher 614. Feuerbach 615. Kritik der apologetischen Argumente für die Wunder 615—619. Symbolische Bedeutung der Wundersage 620.
Wurm, Geschichte der indischen Religion 352 354 f. 639 640.
Wuttke, Geschichte des Heidenthums 253 451. Heidnische Kosmogonie 464.

Xenophanes', des Eleaten, Gotteslehre 337.

Zambor und Niang, gute und böse Götter auf Madagaskar 431.
Zarathustra, persischer Religionsstifter 435 627.
Zauberei, die, ihr Wesen 731, Attribut der Priester in Naturreligionen 744.
Zeller über Schleiermacher's Gottesidee 119, über desselben Christologie 128. Ueber Entstehung des Gottesglaubens 320. Teleologie 393 485. Zeller's Geschichte der griechischen Philosophie 337 ff. 369 456 ff. 565 689 609.
Zeus, griechischer Himmelsgott 326 331 333 426.
Zimmer, Religionsphilosophie Fichte's 63 715.
Zio oder Tiu, altgermanischer Himmelsgott 326.
Zweckursächlichkeit, s. Teleologie.